K.H. Husein Muhammad

Perempuan, Islam, dan Negara

Perempuan, Islam, dan Negara

Jaminan Kepuasan

Apabila Anda mendapatkan buku ini dalam keadaan cacat produksi (di luar kesengajaan kami), seperti halaman kosong atau terbalik, silakan ditukar di toko tempat Anda membeli atau langsung kepada kami dan kami akan menggantinya segera dengan buku yang bagus.

K.H. Husein Muhammad

Perempuan, Islam, dan Negara

PEREMPUAN, ISLAM, DAN NEGARA

Penulis: **K.H. Husein Muhammad**
Editor: **Muhammad Ali Fakih**
Penyelaras Akhir: **Yanuar Arifin**
Tata Sampul: **Alfin Rizal**
Tata Isi: **Atika**
Pracetak: **Antini, Dwi, Wardi**

Cetakan Pertama, **Januari 2022**

Penerbit
IRCiSoD
Sampangan Gg. Perkutut No.325-B
Jl. Wonosari, Baturetno
Banguntapan Yogyakarta
Telp: (0274) 4353776, 081804374879
Fax: (0274) 4353776
E-mail:redaksi_divapress@yahoo.com
sekred.divapress@gmail.com
Blog: www.blogdivapress.com
Website: www.divapress-online.com

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Muhammad, Husein

Perempuan, Islam, dan Negara/K.H. Husein Muhammad; editor, Muhammad Ali Fakih–cet. 1–Yogyakarta: IRCiSoD, 2022

430 hlmn; 14 x 20 cm
ISBN 978-623-6166-79-6

1. Religion & Spirituality I. Judul
II. Muhammad Ali Fakih

Daftar Isi

Bagian Kedua:
Perempuan, Islam, dan Negara

Bagian Ketiga:
Perempuan dan Kehidupan Keluarga

Bagian Keempat:
Perempuan dan Persoalan Hukum

Bagian Kelima:
Perempuan dan Dunia Kerja

Bagian Pertama:
Perempuan Pesantren

Bab 1
Pesantren: Selayang Pandang

Mendeskripsikan pesantren dalam kerangka yang menyeluruh dan lengkap amatlah tidak mudah, apalagi pada saat sekarang ini. Di samping karena faktor dinamika perubahan sosial yang sangat cepat yang berlangsung dewasa ini, pesantren sendiri memang merupakan sebuah lembaga pendidikan Islam yang unik. Pengamatan terhadap pesantren secara tidak tajam dan kurang mendalam sering kali berujung pada kesimpulan yang kurang tepat. Pesantren selalu atau sering kali menampakkan wajahnya yang tidak mudah ditebak arah gerakannya, tetapi selalu ingin memberikan kesan yang baik. Kenyataan pesantren seperti ini memberikan kesan dan penilaian yang berbeda-beda, dan mungkin saja membingungkan, di kalangan masyarakat terhadap lembaga Islam ini.

Dalam banyak kesan, pesantren selalu dipahami sebagai dan merupakan sebuah lembaga pendidikan Islam paling klasik, paling tradisional, ortodoks, dan konservatif. Indikasi

yang paling sering disebut sebagian orang dengan nada kurang sedap adalah pesantren merupakan komunitas kaum sarungan. Istilah "kaum sarungan" menunjuk pada orang-orang yang sehari-harinya mengenakan sarung, yang identik sebagai sebuah identitas kultural terbelakang. Sementara itu, pakaian pantalon atau celana merupakan identitas orang modern dan maju. Meskipun demikian, realitas sosial memperlihatkan bahwa ia juga merupakan lembaga pendidikan yang paling *survive* dan masih tetap diminati oleh banyak anggota masyarakat sampai hari ini. Ia mampu hidup dan menghidupi dirinya sendiri dengan seluruh kesederhanaannya. Sejak awal, negara seakan tak menganggap lembaga ini tak perlu bantuan—jika tidak boleh dikatakan hampir tak pernah peduli terhadapnya.

Eksistensi tradisionalisme pesantren seperti itu terjadi justru ketika ia sedang berhadapan dengan dan mendapat kritik tajam dari modernisme dan globalisasi. Ketika dewasa ini banyak orang tua yang kebingungan mencari lembaga pendidikan alternatif untuk membentengi putra-putrinya dari pengaruh-pengaruh negatif modernisme, satu dari sekian jawabannya adalah pendidikan model pesantren. Sampai hari ini, pesantren memang masih dianggap merupakan lembaga pendidikan yang sangat ketat dalam memproteksi para santrinya dari pengaruh-pengaruh produk modernitas yang buruk, misalnya pergaulan bebas dan narkoba.

Dalam beberapa tahun belakangan ini, pendidikan model pesantren telah menarik banyak pihak, termasuk orang-orang yang tidak memiliki latar belakang pesantren sekalipun. Di sejumlah daerah, pesantren masih terus didirikan. Di kota-

kota besar, baik di Jawa maupun luar Jawa, pendidikan model pesantren banyak didirikan dengan memodifikasi atau menyesuaikan diri dengan konteks modern, misalnya, mengganti sebutannya dengan bahasa yang lebih keren dan memberi kesan modern, yaitu *Islamic Boarding School*. Demikian juga sarana dan prasarana yang digunakan sehingga terkesan lebih tertib, asri, dan tidak terlihat kumuh, serta lebih menarik pasar (*marketable*).

A. Definisi Pesantren

Definisi paling umum dan paling sederhana menyebutkan bahwa pesantren adalah tempat belajar ilmu-ilmu agama Islam. K.H. Abdurrahman Wahid memperkenalkan pesantren sebagai *a place where santri (student) live*.[1] Senada dengan ini, Abdurrahman Mas'ud mengemukakan definisi pesantren dengan sedikit perluasan, yaitu *the word pesantren stems from santri which means one who Islamic knowledge. Usually the word pesantren refers to place where the santri devotes most of his or her time to live in and acquire knowledge*.[2] Definisi ini sesungguhnya juga masih sederhana dan belum cukup memadai untuk memahami pesantren dalam arti yang sebenarnya. Terdapat beberapa unsur penting dan substantif yang harus disebutkan sehingga sebuah lembaga pendidikan Islam dapat disebut pesantren. Zamakhsyari Dhofir, penulis *Tradisi Pesantren*, menyebut lima elemen dasar dan tradisi pesantren, yaitu

---

[1] Ismail SM, dkk., *Dinamika Pesantren dan Madrasah* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 50.

[2] *Ibid*.

adanya (1) tempat tinggal santri yang dikenal dengan pondok, (2) masjid (tempat shalat), (3) santri (*student*), (4) pengajaran kitab-kitab klasik, dan (5) kiai-ulama sebagai pengasuh.[3] Kelima elemen dasar ini menyatu dalam sebuah kompleks pesantren. Oleh karena itu, orang sering menyebutnya dengan istilah "pondok pesantren". Kompleks pesantren yang pada umumnya berada di daerah pedesaan dibangun oleh kiai dengan bantuan masyarakat setempat dan dengan bangunan yang sangat sederhana.

Clifford Geertz, seorang antropolog Amerika terkemuka, sebelumnya mengemukakan pandangan yang senada dengan Zamakhsyari. Ia melukiskan unsur-unsur terpenting dan suasana pesantren sebagai berikut:[4]

> Suatu kompleks asrama siswa dikelilingi tembok yang berpusat pada suatu masjid, biasanya pada sebuah lapangan berhutan di ujung desa. Ada seorang guru agama, biasanya disebut kiai, dan sejumlah siswa pria muda, kebanyakan bujangan—para santri—yang mengaji Al-Qur'an, melakukan latihan-latihan mistik, dan tampaknya pada umumnya meneruskan tradisi India yang terdapat sebelumnya dengan hanya sedikit perubahan dan aksen bahasa Arab yang tidak sangat saksama...tampaknya suasana jauh lebih mengingatkan kepada India atau Persia ketimbang Arab atau Afrika Utara.

Dalam penjelasan lebih lanjut, Geertz mengatakan bahwa pesantren berarti tempat santri yang secara literal berarti

---

[3] Zamakhsyari Dhofir, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiyai* (Jakarta: LP3ES, 1994), hlm. 44

[4] Manfred Ziemek, *Pesantren dalam Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1968), hlm. 101.

manusia yang baik-baik. Kata "santri" mungkin diturunkan dari kata Sanskerta, yaitu *shastri*, yang berarti "ilmuwan Hindu yang pandai menulis." Dalam artinya yang luas dan lebih umum, kata "santri" mengacu pada seorang anggota bagian penduduk Jawa yang menganut Islam dengan sungguh-sungguh—yang sembahyang, pergi ke masjid pada hari Jum'at, dan sebagainya.[5]

Pernyataan Clifford Geertz tersebut menginformasikan kepada kita bahwa lembaga ini telah lahir pada masa yang sangat dini dari perkembangan agama Islam sendiri. Pada sisi yang lain, kenyataan itu juga menunjukkan bahwa para ulama pendiri pesantren bisa menerima tradisi dan kultur masyarakat setempat yang sudah ada sebelumnya, meskipun dari kultur Jawa dan beragama Hindu. Penggunaan istilah "pesantren" yang diadopsi dari agama lain tersebut tidak menjadi persoalan bagi mereka. Demikian juga dengan pemakaian kain sarung dalam kehidupan sehari-hari mereka. Pakaian ini sebenarnya telah lebih dahulu menjadi tradisi pakaian orang-orang Hindu di banyak tempat. Inilah prototipe kearifan yang ditunjukkan para wali dan ulama pesantren. Mereka mau menyerap tradisi apa pun ke dalamnya tanpa harus kehilangan jati dirinya atau tanpa harus mengikuti keyakinan agama atau ajaran-ajarannya yang dianggap bertentangan.

B. Elemen-Elemen Pesantren

Elemen-elemen pokok pesantren, seperti yang disebutkan oleh Zamakhsyari Dhofir, maupun deskripsi Geertz tersebut sebenarnya masih juga sangat simplistis dan belum menjelaskan

---

[5] *Ibid.*, hlm. 99.

unsur-unsur yang paling substantif dari pesantren. Adalah K.H. Abdurrahman Wahid, seorang kiai dan cendekiawan terkemuka Indonesia, dalam penelitiannya yang lebih tajam menyebut pesantren sebagai subkultur. Ini merupakan tesis Gus Dur, panggilan akrab K.H. Abdurrahman Wahid, yang sangat terkenal. Dalam penjelasannya atas tesis ini, Gus Dur mengemukakan argumentasinya bahwa pesantren berbeda dari lembaga pendidikan lainnya yang memiliki paling tidak tiga elemen utama yang layak untuk menjadikannya sebagai sebuah subkultur, yaitu (1) pola kepemimpinan pesantren yang mandiri dan tidak terkooptasi oleh negara, (2) kitab-kitab rujukan umum yang selalu digunakan yang diambil dari berbagai abad (dalam terminologi pesantren dikenal dengan kitab klasik atau kitab kuning), dan (3) sistem nilai (*value system*) yang dianut.[6]

Dengan menyatakan pesantren sebagai subkultur, pesantren sebenarnya tidak hanya diidentifikasi melalui kenyataan-kenyataan fisikal semata, yaitu berupa bangunan sederhana dan lokasi yang jauh dari situasi perkotaan, tetapi juga tradisi-tradisi dan nilai-nilai yang ada di dalamnya, yang berbeda dari komunitas pendidikan yang lain pada umumnya. Tradisi dan pola hidup pesantren tersebut dalam realitasnya tidak hanya dianut oleh komunitasnya semata, tetapi juga masyarakat di sekitarnya. Pada umumnya, mereka adalah kelompok masyarakat dalam kategori "tradisional" atau masyarakat pedesaan yang miskin dan sangat bersahaja.

---

[6] Abdurrahman Wahid, "Pondok Pesantren Masa Depan", dalam Sa'id Aqiel Siradj, *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), hlm 14.

Interaksi antara pesantren dan masyarakatnya yang intensif pada gilirannya membentuk pola relasi budaya, sosial, dan keagamaan di kalangan mereka. Kenyataan tradisionalitas pesantren dari sisi ini masih diakui banyak orang. Pesantren adalah lembaga pendidikan paling populis dan sangat mandiri dan sangat sederhana. Mastuhu, ahli pendidikan Islam, misalnya, menyatakan bahwa pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam yang paling banyak berhubungan dengan rakyat, dan tidak berlebihan kiranya untuk menyatakan pesantren merupakan lembaga pendidikan *grass root people* yang sangat menyatu dengan kehidupan mereka.[7]

C. Visi Pesantren

Jika dilihat dari sejarahnya yang paling awal, pesantren didirikan dalam rangka mendidik, melatih, dan menanamkan nilai-nilai luhur kepada santrinya tentang kesederhanaan hidup, keikhlasan, kemandirian, asketisme (*zuhud*), dan lain-lain. Zuhud acap dimaknai sebagai kehidupan yang berorientasi akhirat atau masa depan. Ini semua merupakan nilai-nilai utama Islam, bahkan menjadi konsen semua ajaran agama. Pada agama Budha, secara lebih khusus, nilai-nilai moral ini justru merupakan prinsip utama ajarannya. Dalam Islam, ajaran-ajaran ini menjadi bidang tersendiri, yakni tasawuf (sufisme atau mistisisme). Zamakhsyari Dhofir dalam disertasinya menulis mengenai tujuan pesantren sebagai berikut:[8]

---

[7] Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 21.
[8] Zamakhsyari Dhofir, *Tradisi Pesantren*..., hlm. 21.

Tujuan pendidikan tidak semata-mata untuk memperkaya pikiran santri dengan pelajaran-pelajaran agama, tetapi untuk meninggikan moral, melatih dan mempertinggi semangat, menghargai nilai-nilai spiritual dan kemanusiaan, mengajarkan sikap dan tingkah-laku yang jujur dan bermoral, serta menyiapkan para santri untuk hidup sederhana dan bersih hati. Setiap santri diajarkan agar menerima etik agama di atas etik-etik yang lain. Tujuan pendidikan pesantren bukanlah untuk mengejar kepentingan kekuasaan, uang, dan keagungan duniawi, melainkan ditanamkan kepada mereka bahwa belajar adalah semata-mata kewajiban dan pengabdian (ibadah) kepada Tuhan.

Semua tujuan pendidikan menurut pesantren adalah dalam kerangka agama dan untuk mengabdi kepada Tuhan Yang Mahaesa. Para kiai pesantren biasa menyebutnya sebagai *tafaqquh fiddin* (pendalaman agama). Tujuan ini merujuk pada teks suci Al-Qur'an dan hadits Nabi Muhammad Saw. Dalam Al-Qur'an, misalnya, disebutkan:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَاۤفَّةًۗ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ
مِّنْهُمْ طَاۤىِٕفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِى الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا
رَجَعُوْٓا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ ࣖ ﴿١٢٢﴾

"Tidak sepatutnya bagi Mukminin itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila

mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya." (QS. at-Taubah [9]: 122).

Sementara itu, dari hadits yang sering dikutip oleh para kiai adalah kata-kata beliau, antara lain: "*Barang siapa ingin menjadi baik, diberikan kepadanya pengetahuan agama.*"[9] Pada umumnya, pengetahuan agama di sini diartikan sebagai pengetahuan membaca Al-Qur'an, ilmu tafsir, fiqh, ilmu tauhid, akhlak, dan sejenisnya. Pengetahuan-pengetahuan ini dinyatakan sebagai ilmu-ilmu utama yang wajib dipelajari oleh setiap Muslim. Akan tetapi, lebih dari itu semua, pesantren memberi makna lebih dalam dari *tafaqquh fiddin* tersebut. Ia bukan sekadar pengetahuan dalam ilmu-ilmu arti eksoterik (ilmu lahir), seperti fiqh, melainkan sampai kepada pengetahuan esoterik (ilmu batin, hati nurani). Pada masa-masa awal, pesantren yang memfokuskan diri pada pendidikan dan pelatihan membersihkan hati nurani atau jiwa jauh lebih banyak dibandingkan dengan pendidikan dan pelatihan akal pikiran.

D. Karakteristik Pesantren

Dari sejumlah elemen pesantren sebagaimana dikemukakan sebelumnya, barangkali perlu dikemukakan pula hal-hal tertentu berkaitan dengan beberapa karakteristik yang selama ini melekat dalam diri pesantren yang dengan itu pesantren bisa dibedakan dari lembaga pendidikan yang lain. *Pertama*,

---

[9] Lihat Jalaluddin as-Suyuthi, *Jami' ash-Shaghir Juz II* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun).

adalah adanya jalinan hubungan yang sangat akrab antara kiai dan santri, serta antara santri dan santri. Hubungan antara kiai dan santri diibaratkan bagaikan hubungan ayah dan anak. Sementara itu, hubungan antarsantri bagaikan hubungan antarsaudara dalam sebuah keluarga besar. Hubungan di antara kiai dan santri dan antar para santri begitu akrab dan menyatu. Keakraban ini sangat dimungkinkan, mengingat kiai dan santri hidup dalam satu lingkungan (tempat tinggal). Proses kehidupan para santri dilakukan secara teratur di bawah bimbingan dan pengawasan ketat kiai yang boleh dikatakan berlangsung selama 24 jam. Pada hampir semua pesantren, proses kehidupan berlangsung sejak dini hari sekitar jam 04.00 sampai malam jam 22.00 atau bahkan lebih. Kiai dan santri secara rutin bertemu minimal lima kali dalam sehari, yakni dalam shalat wajib. Di luar itu, kiai juga bertemu dalam pengajian-pengajian yang diselenggarakannya. Kiai juga sering memperhatikan dan mengunjungi para santri dalam waktu-waktu belajar mereka di kamarnya.

Selama waktu 24 jam tersebut, kehidupan mereka sepenuhnya diarahkan untuk mengaji Al-Qur'an, belajar ilmu pengetahuan, beribadah, dan mendekatkan diri kepada Tuhan, serta memperkuat dasar-dasar moralitas keagamaan luhur yang populer disebut *akhlaqul karimah* sebagaimana yang disinggung pada tujuan pesantren sebelumnya. Hanya ada sedikit waktu kosong untuk bermain atau istirahat. Di hampir semua pesantren, aktivitas para santri dimulai sejak jam 04.00 dini hari. Sebagian pesantren bahkan ada yang memulai aktivitasnya sebelum jam tersebut. Mereka bangun untuk bersiap-siap Shalat Subuh. Ada yang memulainya dengan shalat

malam, Tahajjud, dan berdzikir. Selesai shalat, mereka mengaji Al-Qur'an atau kitab kuning. Jam 07.00 sampai 13.00, mereka belajar di sekolah masing-masing. Diteruskan kemudian dengan belajar di madrasah diniyah sampai jam 16.30 atau jam 17.00. Sesudah Shalat Maghrib, mereka kembali mengaji Al-Qur'an dan kitab-kitab. Jam 20.00 sampai jam 22.00, waktu mereka digunakan untuk berdiskusi atau membaca ulang pelajarannya. Sesudah itu, mereka baru istirahat. Begitulah aktivitas sehari-hari para santri di pesantren hari ini. Pada pesantren yang khusus belajar ilmu-ilmu keislaman tradisional, dalam arti tidak ada sekolah formal, sebagaimana masa lalu, para santri di samping belajar ilmu, mereka juga melatih ilmu batin, yang dalam masyarakat pesantren ketika itu disebut ilmu perilaku atau *'ilmul haal*.

Kedua, kiai di samping sebagai pemilik dan pendiri pesantren, ia juga adalah pengasuh, pendidik, dan orang tua para santri dengan otoritas yang tinggi sekaligus dilihat sebagai pribadi dengan penuh pesona. Kiai adalah pengambil kebijakan utama di pesantren. Di tangannyalah ke arah mana para santri diantarkan dan dibentuk. Dalam pandangan para santri dan masyarakat, kiai adalah sosok karismatik, pribadi yang penuh wibawa. Karisma kiai, menurut mereka, karena ia memiliki otoritas keagamaan paripurna, *par excellent*. Di samping itu, sosok kiai di mata masyarakat karena pemahaman dan penguasaannya yang luas juga mendalam terhadap teks-teks suci keagamaan, baik Al-Qur'an, hadits (keduanya sumber otoritas utama Islam), maupun khazanah intelektual Islam yang ditulis oleh para ulama besar atau yang biasa disebut kitab kuning. Para ulama, sebagaimana disebutkan

oleh hadits, adalah pewaris para Nabi (*al-'ulama' waratsatul ambiyaa'*). Masyarakat melihat kiai sebagai orang yang di samping memahami kehendak-kehendak Tuhan, juga memiliki hubungan dengan Tuhan.

Dengan alasan ini, pandangan umum masyarakat pesantren melihat kiai sebagai sosok yang membawa "berkah" (*grace*). Ini semacam kekuatan atau anugerah spiritual yang sulit diterjemahkan dengan logika rasional. Ia adalah sejenis kehormatan yang diberikan Tuhan kepada orang-orang pilihan-Nya. Ketaatan komunitas pesantren, terutama para santri kepada kiai, dalam banyak hal terkait dengan keinginan mereka untuk mendapatkan berkah dari kiai tersebut. Kedudukan kiai yang demikian besar, dengan begitu, melahirkan sebuah hierarki kekuasaan satu-satunya yang secara eksplisit diakui dalam lingkungan pesantren. Akan tetapi, hierarki kekuasaan kiai berbeda dari hierarki dalam sebuah organisasi birokratis. Kekuasaan kiai adalah kekuasaan yang didasarkan atas moralitas dan keunggulan pengetahuan, terutama pengetahuan ketuhanan (agama) dan kepribadiannya yang bersahaja dan terbuka. Para kiai pesantren pada umumnya mempraktikkan kehidupan yang sederhana, egaliter, dan mandiri.

Para kiai juga adalah orang-orang yang memiliki perhatian yang cukup tinggi terhadap warga masyarakat yang secara ekonomi, sosial, maupun pendidikan sering dipinggirkan. Baik masa lalu maupun masa sekarang, para santri yang tinggal di pesantren secara umum berasal dari keluarga yang kurang mampu dari sisi ekonomi, dan boleh jadi karena itu mereka juga kurang mampu dari sisi intelektual. Acap kali dikatakan bahwa para santri yang mengikuti pendidikan di pesantren

adalah anggota masyarakat yang kurang bernasib baik, anak-anak yang termarginalkan, dan miskin. Mereka kebanyakan adalah orang-orang yang tidak bisa melanjutkan pendidikan di sekolah-sekolah formal, baik Islam maupun umum, karena faktor biaya yang mahal, dan mereka yang tidak lulus seleksi di sekolah-sekolah tersebut karena nilai prestasi sekolahnya yang rendah, mungkin lantaran kurang gizi. Lebih jauh, pesantren juga merupakan tempat anak-anak muda yang terlibat obat-obatan terlarang yang tidak bisa disembuhkan di tempat lain. Pesantren pada akhirnya merupakan tempat pendidikan alternatif terakhir bagi mereka. Kiai dengan landasan ajaran agamanya selalu menerima mereka dengan tangan terbuka, tanpa melihat latar belakang mereka. Para kiai, sebagaimana diajarkan oleh agama, pada umumnya mengatakan, "Janganlah menolak orang yang ingin belajar agama dan ingin menjadi baik", atau "Ingatlah bahwa orang yang datang kepada Anda untuk *mesantren* menunjukkan bahwa ia sudah ada niat dalam hatinya untuk menjadi orang baik."

Pada sisi lain, rumah kiai boleh dikatakan terbuka selama 24 jam. Rumahnya disediakan bagi masyarakat yang ingin meminta fatwa agama dan mengeluhkan soal-soal kehidupannya. Hari-hari kiai selalu disibukkan untuk melayani masyarakatnya dalam segala urusan kehidupan. Meskipun merasa tidak memiliki semua keahlian yang diperlukan masyarakat, kiai tidak ingin mengecewakan mereka yang datang meminta pertolongannya. Kiai juga tidak terbiasa dengan aturan-aturan birokratis dan protokoler sedemikian rupa sehingga dapat menyulitkan atau bahkan menghalangi masyarakat untuk bertemu dengannya kapan saja dan di mana

saja. Tidak ada satpam atau penjaga rumah kiai. Kiai selalu merasa aman karena yakin bahwa Tuhanlah yang menentukan segala-galanya. Kiai memiliki jiwa tawakkal kepada Allah Swt. lebih dari orang lain.

Pada masa lampau, kiai dipandang sebagai sumber inspirasi sekaligus legitimasi yang bukan hanya pada urusan keagamaan, melainkan juga dalam urusan-urusan pribadi santri, meski mereka telah kembali ke rumahnya masing-masing dan tidak lagi hidup bersama. Dalam memilih jodoh, pekerjaan, pendidikan, dan sebagainya, para santri dan masyarakat sekitar seakan-akan merasa berkewajiban secara moral untuk merujuk pada pandangan dan fatwa kiai. Petunjuk kiai sering kali dianggap atau diyakini mereka sebagai petunjuk dari Tuhan. Maka, meskipun boleh jadi kurang atau tidak sesuai dengan yang diharapkan atau bahkan juga tidak terbukti dalam kenyataannya, tetap saja petunjuk tersebut dianggap baik atau mempunyai "hikmah", seakan-akan tidak ada petunjuk kiai yang tidak memiliki makna (hikmah), baik kini maupun nanti.

Di tengah-tengah masyarakat sekitarnya, kiai juga memiliki pengaruh yang sangat besar, apalagi jika ia mempunyai banyak santri. Masyarakat menilai bahwa kiai besar adalah kiai yang mempunyai santri yang banyak. Semakin banyak santri, semakin besar pula nama dan pengaruh sang kiai. Dalam perjalanannya kemudian, kiai tersebut sering kali disebut kiai karismatik atau ulama besar. Di sini, tampak sekali bahwa dalam beberapa kasus, kebesaran seorang kiai tidak lagi dilihat dari kepiawaiannya dalam hal keilmuan agama, tetapi juga pada seberapa banyak murid-muridnya.

Pengaruh kekuasaan moral kiai memang jarang dapat diketahui orang-orang yang tidak pernah menjadi santri. Geertz dengan mengutip penilaian Pangeran Aria Ahmad Djajadiningrat yang mengatakan, "Orang yang tidak pernah menjadi siswa dalam suatu pesantren...nyaris tidak dapat menyadari betapa besar kekuasaan moral seorang ulama atas massa rakyat."[10] Posisi kiai yang demikian sentral di pesantren dan pengaruhnya yang demikian besar dan mengakar di tengah-tengah masyarakatnya sesungguhnya menjadi sebuah kekuatan untuk kemajuan pembangunan dan transformasi sosial. Maka, sering dikatakan orang bahwa kiai adalah agen perubahan sosial. Dalam banyak kondisi, pemerintah di tingkat lokal ataupun nasional sering kali memanfaatkan posisi sentral kiai ini untuk kepentingan-kepentingan pembangunan, baik dalam skala nasional maupun daerah. Para politisi juga selalu memanfaatkannya untuk kepentingan suara dalam pemilu. Mereka senang diundang ke pesantren dan sebagian pesantren juga bangga dikunjungi oleh para pejabat politik. Terlepas dari perkembangan kehidupan politik pasca-Reformasi yang banyak kiai terlibat dalam kehidupan politik berikut segala efek negatif-positifnya, tetapi kondisi umum pesantren tersebut masih tetap belum berubah banyak.

E. Tradisi Keilmuan Pesantren

Hal penting lain adalah tradisi keilmuan pesantren. Pesantren dikenal luas sebagai lembaga pendidikan Islam yang sangat kuat melakukan pemeliharaan terhadap literatur-

[10] Manfred Ziemek, *Pesantren dalam Perubahan...*, hlm. 234.

literatur keislaman klasik. Istilah "klasik" menunjuk pada periode sejarah Islam Abad Pertengahan, terutama pada sekitar abad ke-13 sampai abad ke-19 M. Masyarakat pesantren menyebut literatur klasik tersebut dengan istilah kitab kuning. Jargon yang sering dikemukakan adalah *al-muhaafazhatu 'alaa qadiimish shalih wal akhdzu bil jadiidil ashlah* (memelihara tradisi yang baik dan mengambil cara baru yang lebih baik). Semua literatur kitab kuning ditulis dalam bahasa Arab kuno, tanpa tanda baca, serta pada umumnya produk Abad Pertengahan Islam, dan ditulis pada kertas koran berwarna kecokelatan atau sedikit kuning. Kitab kuning juga pada umumnya tidak dijilid secara rapi atau terlepas-lepas.

Dalam kurun waktu yang panjang, masyarakat pesantren telah mengonsumsi kitab kuning sebagai pedoman dan tuntunan berpikir dan bertingkah laku. Ia telah menjadi bagian yang menyertai perjalanan dan kultur dalam pesantren. Menurut masyarakat pesantren, kitab-kitab kuning merupakan formulasi final dari ajaran-ajaran Islam dengan dua sumber utama, yaitu Al-Qur'an dan hadits (tradisi Nabi Muhammad Saw.). Kitab-kitab ini ditulis oleh para sarjana Islam yang biasa disebut ulama dengan kualifikasi ganda, yaitu keilmuan ketuhanan yang tinggi dan moralitas pribadi yang luhur. Ia juga ditulis dengan pena atau jari-jari yang memantulkan cahaya ketuhanan (*Nur Ilahi*). Para penulis kitab tersebut sering kali dipandang seperti tokoh legendaris dan penuh mitos. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika kitab-kitab tersebut kemudian dianggap memiliki tingkat sakralitas yang tinggi, seakan-akan tidak memiliki cacat dan sulit untuk dilontarkan kritik atasnya. Sebagian orang menyebutnya *taqdisul kutub*

al-Islamiyah (sakralisasi teks-teks Islam) sekaligus *taqdisur rijaliddiin* (sakralisasi tokoh agama). Kitab-kitab (buku-buku) ini pada gilirannya memberikan pengaruh yang sangat besar bagi cara pandang, kepribadian para santri, dan sikap hidup mereka sehari-hari.

Kitab-kitab klasik yang menjadi kajian utama di pesantren meliputi banyak bidang keilmuan Islam. Beberapa di antaranya adalah tajwid (tata cara membaca Al-Qur'an), tafsir, hadits, tauhid (teologi), fiqh (hukum Islam), ushul fiqh (teori fiqh/ hukum Islam), nahwu-sharaf (gramatika bahasa Arab), balaghah (sastra Arab), sejarah Islam, akhlak (etika Islam), tasawuf (mistisisme), serta mantiq (logika). Namun, dari sejumlah ilmu Islam yang dipelajari di pesantren ini, fiqh (hukum Islam) menjadi ilmu yang paling dominan dipelajari, disusul kemudian oleh akhlak-tasawuf (etika-mistisisme). Kenyataan ini juga ditemukan dalam banyak penelitian para peneliti luar. Martin van Bruinessen, peneliti Islam dan pesantren yang terkenal dari Belanda, misalnya, menyatakan bahwa inti pendidikan di pesantren sebenarnya terdiri dari karya-karya fiqh.[11] Fiqhlah yang, boleh dikatakan, membentuk tradisi dan kebudayaan masyarakat pesantren. Popularitas dan dominasi fiqh ini dapat dimengerti karena fiqh adalah ajaran-ajaran praktis yang mudah diamalkan. Fiqh dalam pengertian umum adalah pengetahuan tentang hukum-hukum Islam yang

[11] Martin van Bruinessen, "Kitab Fiqh di Pesantren Indonesia dan Malaysia", *Pesantren*, No. 1, Vol. VI/1989, hlm. 36. Secara sederhana, fiqh merupakan ilmu yang menjelaskan hukum agama bagi tindakan-tindakan manusia, baik secara pribadi maupun kemasyarakatan. Fiqh sebenarnya merupakan interpretasi manusia terhadap teks-teks suci yang berkaitan dengan hukum, tetapi banyak orang memahaminya sebagai hukum Tuhan.

diproduksi berdasarkan ijtihad (penelitian serius) para ahli (mujtahid) terhadap dua sumber utama Islam, yakni Al-Qur'an dan hadits. Akan tetapi, fiqh yang dipelajari di pesantren pada umumnya adalah fiqh yang telah diwarnai oleh pemikiran-pemikiran sufisme.

Kitab-kitab fiqh memuat banyak bidang kajian hukum praktis, mulai dari bidang *ubudiyah* (masalah-masalah yang berkaitan dengan bersuci, shalat, puasa, zakat, dan haji), hukum keluarga (*family/personal law*, yaitu masalah-masalah yang berkaitan dengan nikah, talak, rujuk, waris, dan sebagainya), *mu'amalat* (transaksi-transaksi ekonomi) *jinayat-hudud* (hukum pidana), sampai pada bidang *qadha* (peradilan) dan jihad (umumnya diartikan sebagai perang fisik melawan orang kafir). Materi bidang fiqh politik tidak banyak dipelajari. Ada satu dua pesantren yang mengaji kitab fiqh politik, tetapi hanya dikaji secara sekilas dan singkat. Kitab fiqh politik yang biasa dijadikan materi pengajian adalah *Al-Ahkam as-Sulthaniyah* karya Imam al-Mawardi bermazhab Syafi'i. Kitab ini tidak menjadi materi pelajaran, tetapi digunakan oleh para kiai sebagai bacaan referensi bila sewaktu-waktu diperlukan untuk fatwa politik. Demikian juga mata pelajaran sosiologi dan logika juga pada umumnya tidak dipelajari. Bidang yang sama sekali tidak dipelajari, bahkan sering dilarang, adalah filsafat. Argumen yang sering dikemukakan alasan filsafat tidak diajarkan adalah karena bisa menyesatkan. Sejumlah ulama seperti Ibnu Shalah dan Imam Nawawi mengharamkannya.

Secara kalkulatif, kajian bidang ibadah menempati porsi yang paling luas dan paling pokok dipelajari. Semua kitab fiqh Mazhab Syafi'i dimulai dari masalah-masalah ibadah. Bidang

ini merupakan seperempat dari seluruh isi kitab fiqh (*rub'ul ibadat*). Selanjutnya adalah masalah hukum keluarga, *mu'amalat* (perdagangan, utang-piutang, dan masalah ekonomi yang lain), kemudian masalah *hudud* dan *qishash* (pidana). Porsi lebih besar kedua setelah fiqh adalah materi akhlak dan tasawuf (mistisisme).

Dalam analisisnya terhadap tradisi keilmuan pesantren, K.H. Abdurrahman Wahid mengemukakan bahwa pada awalnya, tradisi keilmuan yang masuk di pesantren adalah melalui jalur Persia dan anak Benua India yang berorientasi kuat pada tasawuf (mistisisme). Kitab-kitab tasawuf menjadi mata pelajaran utama di sana. Dalam perkembangannya yang cukup panjang, yaitu sejak abad ke-13 sampai abad ke-19, manifestasi keilmuan ini lalu bercampur dengan pandangan-pandangan tradisi dan mistik Jawa atau penduduk setempat. Perubahan orientasi keilmuan pesantren kemudian terjadi pada abad ke-19, yaitu ketika terbuka kesempatan bagi pemuda-pemuda Islam untuk belajar di Timur Tengah, terutama ke Arab Saudi. Mereka yang kemudian menjadi ulama-ulama besar, seperti Syaikh Nawawi al-Bantani, Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari (dari Banjarmasin, Kalimantan Selatan), dan Hadratusysyaikh K.H. Hasyim Asy'ari dari Tebuireng, Jombang, membawakan orientasi baru yang lebih bercorak fiqh, dan fiqh yang berkembang tetap mendapat pengaruh sufisme yang sangat kuat. Sampai hari ini, corak keilmuan fiqh sufistik ini menjadi *mainstream* di hampir seluruh pondok pesantren.[12] Jika kita menarik ke belakang, kecenderungan sufisme ini

[12] Abdurrahman Wahid, "Asal-Usul Tradisi Keilmuan di Pesantren", *Pesantren*, No. 1, Vol. II/1985, hlm. 4–9.

agaknya merupakan pengaruh dari pemikiran-pemikiran Imam al-Ghazali (w. 1111 M) dalam banyak bukunya, terutama karya monumentalnya, *Ihya' Ulumuddin*. Kitab ini menjadi bacaan utama para ulama pesantren sampai hari ini.

Beberapa hal menarik yang dikemukakan berkaitan dengan kitab-kitab fiqh di pesantren ini adalah *pertama*, bahwa secara umum kitab-kitab fiqh tersebut merupakan karya para ulama fiqh Mazhab Syafi'i (satu dari empat aliran yang paling representatif dalam sistem pemikiran hukum Islam).[13] Hampir semua kitab yang diajarkan di pesantren khususnya dan masyarakat di Semenanjung Melayu pada umumnya adalah karya para ulama Mazhab Syafi'i, dan lebih khusus lagi Mazhab Syafi'i yang sudah diformulasikan oleh Imam Nawawi. Dialah sang *muharrir* (editor sekaligus selektor). Jika kita menelusuri fiqh Syafi'i di pesantren lebih mendalam, dapat ditemukan bahwa pola yang dianut pada umumnya adalah pola fiqh *ahlul hadits* yang lebih menekankan pada pemahaman tekstual, dan bukan fiqh *ahlur ra'yi* yang lebih memperhatikan pemahaman rasional. Meskipun demikian, pesantren juga memandang absah pendapat dari fiqh mazhab lainnya, kendati terbatas pada empat mazhab.

Kedua, kitab-kitab tersebut diyakini oleh banyak kiai mampu memberikan jawaban segala persoalan dan kasus-kasus hukum kapan pun dan di mana pun. "Semua persoalan kehidupan manusia sudah ada dalam kitab-kitab ini," kata banyak kiai. Ini memang banyak dikritik orang luar. Sebagai

---

[13] Empat aliran pemikiran (mazhab) hukum Islam (fiqh) adalah Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Keempat mazhab ini menjadi dasar hukum kaum Muslimin dari aliran teologi Sunni (*Ahlussunnah wal Jama'ah*).

sebuah pemahaman, fiqh memang menyajikan sejumlah interpretasi atau beragam pandangan, dan semuanya menurut masyarakat pesantren adalah sama-sama sah, meski dengan tingkat yang berbeda. Inilah sebabnya pesantren dapat memberikan pendapat yang fleksibel terhadap kasus-kasus yang diajukan. Salah seorang kiai pernah menyatakan bahwa kitab-kitab fiqh sudah lengkap dan cukup mampu menjawab berbagai masalah yang muncul dari tahun ke tahun. Namun, pandangan ini boleh jadi sangat berlebihan karena dalam praktiknya, banyak persoalan fiqh yang tidak memuat jawaban bagi kasus-kasus kontemporer, seperti dalam urusan ekonomi, politik, teknologi, kedokteran, kelautan, dan kehutanan. Bahkan, dalam banyak perkembangan sosial fiqh, sering kali harus diinterpretasikan yang sesuai dengan modernitas.

Ketiga, semuanya merupakan buku referensi yang *mut'tabar* atau dianggap paling representatif untuk menjadi dasar dan rujukan bagi keputusan-keputusan hukum atau fatwa keagamaan. Istilah "*mu'tabar*" (representatif) dan "*ghairu mu'tabar*" (tidak representatif), meskipun sangat populer di tengah-tengah masyarakat pesantren, sampai hari ini tidak atau belum ditemukan definisi yang memuaskan, atau dapat dikatakan masih kabur dan membingungkan. Kita juga tidak mengetahui sejak kapan ia digunakan atau dicetuskan dan siapa yang mencetuskan atau mempopulerkannya. Dikotomisasi kitab-kitab ini menjadi *mu'tabar* dan *ghairu mu'tabar* dikritik kaum modernis sebagai bentuk eksklusivitas ilmu pengetahuan. Pada masa Islam klasik, para ulama besar tak pernah mendikotomisasikan ilmu pengetahuan. Mereka menyerap ilmu pengetahuan, bahkan filsafat, dari berbagai

kebudayaan bangsa, terutama Yunani, Persia, dan India. Pada sisi yang lain, pendefinisian atas dua "kutub", yaitu *mu'tabarah* dan *ghairu mu'tabarah* belum juga dirumuskan dengan jelas, selain juga mengandung subjektivitas.

Imam Syafi'i dan Imam al-Ghazali adalah ulama-ulama besar dan menjadi anutan para ulama di dunia. Ia mempelajari *ulumul awail*, ilmu-ilmu kuno, yakni ilmu-ilmu Yunani, seperti karya-karya Plato, Aristoteles, dan Galen. Demikian juga para sufi besar lain, seperti Ibnu 'Arabi dan Maulana Jalaluddin Rumi. Ibnu Rusyd, filsuf dan ahli fiqh Mazhab Maliki, dengan kitabnya, *Bidayah al-Mujtahid*, mengatakan:

> Apabila kita menemukan kebenaran dari mereka yang berbeda agama dari kita, mestinya kita menerima dengan gembira dan menghargainya. Namun, jika kita menemukan kesalahan dari mereka, kita patut mengingatkan, memperingatkan, dan menerima maafnya.

F. Proses Belajar di Pesantren

Kitab-kitab pesantren tersebut diajarkan kepada para santri dalam forum-forum belajar, baik di dalam maupun di ruang kelas. Pada awalnya, forum pengajaran diselenggarakan melalui kegiatan yang dikenal dengan istilah *halaqah* (lingkaran) atau suatu forum yang para santri duduk melingkar sambil membawa kitab pelajaran dan kiai berada di antara mereka. Metode pengajaran mengambil bentuk-bentuk *bandongan*, *sorogan*,[14] dan hafalan. Di samping ketiga metode ini, ada juga

[14] *Bandongan* adalah istilah bagi metode pengajaran dengan guru (kiai) membaca,

metode diskusi yang dalam istilah pesantren dikenal dengan musyawarah atau *munadzarah* (diskusi).[15] Metode terakhir ini diselenggarakan di hampir semua pesantren, terutama dipraktikkan pada pesantren-pesantren besar, yakni pesantren yang telah memiliki jumlah santri yang banyak dan mata pelajaran yang tinggi. Metode *munazharah* pada umumnya diselenggarakan antarsantri sendiri, bukan antara kiai dan para santri. Kiai dalam hal ini berperan sebagai pengawas, pengarah, dan rujukan (*marji'*) paling akhir jika semua persoalan menjadi buntu atau sulit dipahami mereka. Perdebatan santri terhadap kiai jarang terjadi, kalau tidak boleh disebut sebagai cara yang kurang sopan (*su-ul adab*).

Terlepas dari kemungkinan terdapat kelemahan pada dua metode yang pertama, *bandongan* dan *sorogan*, tetapi cara ini dipandang sangat memungkinkan bagi guru atau kiai dapat menilai dan membimbing secara langsung kemampuan personal para santri. Lebih dari itu, melalui metode yang bersifat individual ini, sang kiai atau guru dapat mengenal dari dekat pribadi santrinya. Mengenai metode hafalan, sering dikatakan dalam pelajaran mereka, yaitu *al-hafiidzu hujjatun 'alaa mallaa yahfadz* (orang yang hafal adalah argumen bagi yang tidak hafal). Oleh karena itu, kita melihat banyak santri yang hafal beberapa kitab kuning, terutama yang sudah dalam

---

mendiktekan makna-makna kitab secara harfiah, kemudian menjelaskan isinya secara luas, sementara para santri mendengarkannya, membuat catatan, baik makna kata-kata maupun penjelasan kiai. *Sorogan* adalah metode pengajaran dengan santri membaca kitabnya di hadapan guru (kiai), sementara guru mendengarkan, memberikan koreksi jika diperlukan, dan menanyakan maksudnya.

[15] *Munazharah* berarti bertukar pandangan dan pendapat, sama dengan diskusi. Istilah lain yang juga populer di pesantren adalah *mubahatsah*.

bentuk syair, seperti *Amrithi*, *Awamil*, *Alfiyah Ibnu Malik* (dalam gramatika Arab), *Matan az-Zubad* (fiqh Mazhab Syafi'i), *Al-Jauharal Maknun* (sastra Arab), dan *Nadzam Waraqat* (ushul fiqh). Pada kesempatan lain, acap kali dinyatakan pula oleh kiai, yaitu *wa jaami'ul fahmi ma'al hifdzi yafi* (gabungkan pemahaman dan hafalan, niscaya cukup). Metode hafalan sesungguhnya tidak khas pesantren. Di beberapa negara Islam, seperti Mesir, Arab Saudi, dan India, metode ini juga digunakan, bahkan sampai hari ini. Tradisi ini boleh jadi mengikuti cara-cara yang digunakan oleh para ulama ahli hadits. Mereka biasa menghafal *matan* (materi) hadits, bahkan *sanad* (jalur perawi).

Pada masa lalu, mata pelajaran di pesantren sepenuhnya diberikan berdasarkan pada pilihan kiai sendiri. Dengan kata lain, kurikulum pesantren dibuat sendiri oleh kiai dan tidak terikat dengan pilihan orang lain. Negara sekalipun tidak ikut campur. Kurikulum pesantren benar-benar dibuat secara mandiri, independen, dan tanpa intervensi negara. Biasanya, kiai menetapkan pilihan kurikulum pesantrennya berdasarkan pengalamannya ketika belajar di pesantren. Hal ini karena dalam keyakinan para kiai, ilmu harus diperoleh dengan cara meneruskan pengetahuan gurunya.

Ada adagium yang popular di kalangan para ulama pesantren: *Al-isnadu minaddiini falaulaahu laaqaala man syaa-a maa syaa-a* (*sanad* atau transmisi ilmu adalah bagian dari agama). Andai kata tidak ada *sanad*, niscaya setiap orang bisa mengatakan apa saja. Kiai juga menganut paham "keberkahan" dari para gurunya. Kata ini agak sulit diterjemahkan dengan nuansa Indonesia, tetapi maksudnya adalah semacam "keberuntungan". Dengan keyakinan tersebut, para kiai seakan-

akan enggan melepaskan diri dari pandangan ini sehingga sering kali tidak mau melakukan inovasi atau pembaruan untuk kurikulum di pesantrennya sendiri. Cara ini konon dilakukan oleh para kiai dalam rangka menjaga kesinambungan ilmu pengetahuan.

Ada pandangan yang berkembang di pesantren bahwa ilmu harus diperoleh melalui ijazah dari para guru. Ijazah dalam tradisi Islam klasik bukanlah surat sertifikasi, tetapi adalah perkenan atau izin dari guru kepada muridnya untuk mengajarkan suatu ilmu berdasarkan kitab-kitab yang diajarkannya. Ini bisa dilakukan melalui ucapan guru kepada murid atau santrinya: *ajaztuka* (aku izinkan kamu). Kemudian, si murid atau santri menjawab *qabiltu* (saya terima). Ada pula dengan cara guru menulis silsilah guru-gurunya sampai kepada pengarang kitab. Misalnya, "Aku belajar kitab ini dari si Anu dari si Anu dan seterusnya sampai kepada pengarang."

Sering dikatakan oleh para kiai bahwa belajar tanpa guru tidaklah akan memperoleh berkah, atau belajar tanpa guru bisa menyesatkan. Populer di kalangan santri bahwa belajar tanpa guru sama dengan belajar kepada setan. Dengan begitu, menjadi jelas bahwa sistem keilmuan di pesantren berlangsung dalam bentuk silsilah (mata rantai) yang tak terputus dari guru ke murid dan seterusnya. Ini mengingatkan kita pada sistem keilmuan dalam ilmu hadits ketika ke*shahih*an sebuah hadits ditentukan antara lain pada rangkaian (*sanad*) perawinya (penyampai) sampai kepada Nabi Muhammad Saw. Keterjagaan dan keaslian Al-Qur'an juga diperoleh melalui cara ini, tetapi dengan cara yang sangat meyakinkan (*mutawatir*).

G. Bahtsul Masail

Bahtsul Masail (selanjutnya disebut BM) adalah satu bagian yang tidak dapat dipisahkan dalam sejarah perjalanan pondok pesantren. Ia merupakan bagian dari tradisi dalam komunitas pesantren. BM secara literal berarti pembahasan masalah-masalah. BM dalam pesantren merupakan forum kajian dan pembahasan terhadap persoalan-persoalan kehidupan masyarakat melalui jawaban agama menurut perspektif pesantren. Kitab *Ta'lim al-Muta'allim* yang menjadi acuan pesantren dalam proses belajar-mengajar menyebut cara pendalaman keilmuan ini dengan *al-munazharah* (saling mengajukan pandangan atau pendapat), *al-mudzakarah* (saling mengingatkan), dan *al-mutharahah* (saling melemparkan, mengajukan, menawarkan pendapat, atau pikiran). Belakangan, banyak pesantren yang menyebut istilah lain, yaitu musyawarah. Dalam bahasa modern, ia sebenarnya sama dengan diskusi atau seminar.

Forum ini diselenggarakan untuk para santri senior dengan melibatkan para guru dan biasanya di bawah pengawasan atau bimbingan para kiai pengasuh pesantrennya. Para santri senior adalah yang telah tamat belajar pada *marhalah* (tingkat) *aliyah* atau mereka yang telah mengaji kitab-kitab kuning yang besar, seperti *Fath al-Wahhab* karya Syaikh Zakariya al-Anshari (w. 1520 M), *I'anah ath-Thalibin* karya Sayyid Abu Bakar Muhammad Syatha ad-Dimyathi, *Al-Mahalli* karya Qalyubi dan Umairah, *Hasyiyah Bujairimi 'ala al-Khatib*, *Mughni al-Muhtaj* karya Al-Khatib asy-Syarbini (w 977) untuk menyebut beberapa saja. Semua kitab ini adalah literatur fiqh dalam Mazhab Syafi'i.

Forum BM pesantren ini di kemudian hari diadopsi sepenuhnya oleh organisasi Nahdlatul Ulama (NU). Organisasi Islam yang sering disebut para kiai sebagai pesantren besar dan pesantren sendiri adalah NU kecil. Dalam Forum *Bahtsul Masail* NU, para pesertanya adalah para kiai dari berbagai pesantren di Indonesia.

Sejauh yang dapat diidentifikasi, masalah-masalah dikaji dalam forum tersebut meliputi bidang ibadah, sosial, ekonomi, politik, dan kebudayaan. Tugas dan fungsi forum BM adalah menghimpun, membahas, dan memecahkan masalah-masalah *waqi'iyyah* (kasus) yang sedang terjadi atau dipertanyakan untuk mendapatkan kepastian hukum (agama).[16]

H. Pembaruan Sistem Pendidikan

Meskipun demikian, kita melihat dalam perkembangan selanjutnya, terutama ketika sistem pendidikan modern memasuki dunia pesantren melalui sistem sekolah, bentuk, dan metode pengajaran di pesantren mengikuti perkembangan modern ini. Pembaruan ini konon terjadi sejak awal kemerdekaan Indonesia. Tokoh pembaruan sistem pendidikan pesantren yang sering disebut banyak kiai adalah K.H. A. Wahid Hasyim sejak ia menjadi menteri agama. Banyak pesantren di Indonesia dewasa ini memiliki sekolah atau yang lebih dikenal dengan sebutan madrasah. Sistem pembelajaran di madrasah dengan penjenjangan klasikal yang jelas, kurikulum yang direncanakan, serta evaluasi yang dibuat dan terstruktur,

[16] PBNU, *Anggaran Dasar/Anggaran Rumah Tangga NU* (Semarang: Pustaka Alawiyah, 1994), hlm. 3.

kini telah menjadi bagian yang tak terpisahkan dalam sistem pendidikan pesantren. Ini merupakan bagian dari pembaruan yang telah dilakukan di pesantren.

Pembaruan atau modernisasi pesantren selanjutnya tidak hanya dalam bentuk sistem pembelajaran, tetapi juga dilakukan dengan memasukkan mata pelajaran atau kurikulum ilmu-ilmu pengetahuan umum, yakni ilmu-ilmu sekuler dan ilmu keterampilan. Dalam hal ini, tentu saja termasuk di dalamnya buku-buku pelajaran yang ditulis dalam bahasa Indonesia. Perkembangan ini, bagaimanapun, merupakan bentuk respons pesantren atas tuntutan-tuntutan modernitas yang tak dapat dielakkan. Walaupun pada awalnya pembaruan ini dirasakan berat oleh para kiai, tuntutan-tuntutan masyarakat baru tidak mungkin lagi diabaikan.

Zaman telah berubah secara pasti dan tidak mungkin dicegah dengan cara apa pun. Jika pada masa awal pesantren kehidupan masyarakat bertopang pada pertanian, kini ia telah bergerak ke arah zaman perdagangan, industri, bahkan zaman teknologi informasi. Mempertahankan sistem dan tradisi lama dengan mengabaikan perubahan kehidupan sosial tersebut akan menjadikan pesantren kehilangan daya tarik masyarakatnya.

Meski demikian, ilmu-ilmu pengetahuan agama tetap menjadi bagian paling penting dan dominan. Di banyak pesantren, kini telah berdiri madrasah dan sekolah umum dengan seluruh penjenjangannya, mulai dari tingkat Taman Kanak-kanak (TK), Ibtidaiyah (SD), Tsanawiyah (SLTP), dan Aliyah (SMU). Pada pesantren besar bahkan kini telah banyak didirikan pendidikan tinggi, seperti sekolah tinggi, institut,

akademi, atau universitas. Jenjang pendidikan tinggi di pesantren sering juga digunakan istilah *Ma'had 'Aliy*.

Dengan demikian, pesantren juga secara tak terelakkan harus menerima sekaligus menggunakan kurikulum pendidikan yang dibuat oleh negara atau pemerintah dan dalam sistem kehidupan modern.

I. Tipologi Pesantren

Perubahan-perubahan tersebut pada gilirannya melahirkan model atau tipologi pesantren yang beraneka ragam sebagai berikut:

Tipe pertama adalah pesantren yang murni "tradisional ketat". Materi pelajaran sepenuhnya ilmu-ilmu agama dan dengan menggunakan kitab-kitab klasik (kitab kuning) dan sama sekali tidak mengajarkan keilmuan sekuler. Tingkatan-tingkatan pendidikan (penjenjangan) dalam pesantren dilakukan berdasarkan materi kitab yang diajarkan. Dengan kata lain, semakin besar kitabnya, semakin tinggi tingkatannya. Proses belajar dilakukan di rumah kiai, ruang-ruang masjid, atau halaman tempat tinggal santri. Pesantren model ini tidak memberikan ijazah sama sekali. Biasanya, pada pesantren model ini, proses belajar hanya dilakukan oleh kiai pengasuh tanpa bantuan guru atau santri senior. Kiai sendiri mengajarkan ilmunya kepada para santrinya dari pagi hingga malam, dan pada umumnya diselenggarakan setiap selesai shalat fardhu.

Tipe kedua, model pesantren tradisional terbuka-terbatas. Pada model ini, pesantren juga sepenuhnya mengajarkan ilmu-

ilmu agama (*al-'uluumud diniyyah al-Islamiyah*), tetapi proses belajar dilakukan dalam kelas-kelas yang berjenjang (sistem klasikal atau madrasah) dan dengan kurikulum yang lebih teratur. Tenaga pengajar terdiri tidak hanya kiai pengasuh, tetapi juga para santri senior yang diangkat atau dipercaya oleh kiai. Sama dengan tipe yang pertama, pesantren jenis ini juga tidak mengeluarkan ijazah (sertifikat) ataupun bukti tanda tamat belajar.

Tipe ketiga, model pesantren tradisional-terbuka. Pesantren model ini terbuka bagi masuknya kurikulum umum (sekuler), tetapi masih terbatas, seperti bahasa Indonesia, kebangsaan, dan matematika. Pilihan atas pelajaran umum ini ditentukan oleh kiai sendiri dengan maksud agar santri minimal bisa membaca, berhitung, dan memahami kehidupan berbangsa dan bernegara. Proses belajar dilakukan dengan sistem madrasah (klasikal).

Tipe keempat, model pesantren modern. Pesantren model ini menyelenggarakan pengajaran dan pendidikan umum secara lebih luas. Pengajaran kitab kuning relatif sedikit. Sistem pendidikan pada pesantren model ini sepenuhnya mengacu pada kurikulum dan Departemen Agama ataupun bentuk sekolah dengan kurikulum Departemen Pendidikan. Tipe keempat ini terus mengalami perkembangan yang sangat pesat. Mungkin kita dapat mengatakan bahwa model ini menjadi model pada mayoritas pesantren hari ini.

Tipe kelima, pesantren yang hanya merupakan asrama atau tempat tinggal santri. Pesantren tidak menyelenggarakan madrasah maupun sekolah. Para santri diberikan keleluasaan untuk memilih sendiri pendidikannya di madrasah, di sekolah,

atau di perguruan tinggi yang ada di luar pesantren. Pendidikan agama di pesantren hanya diberikan di luar jam-jam sekolah dan dalam bentuk *halaqah*, majelis taklim, atau pengajian umum yang diikuti oleh semua santri, baik laki-laki maupun perempuan dan masyarakat sekitar.

Tipologi-tipologi tersebut sebenarnya masih belum memasukkan model pesantren *tahfizul Qur'an* (penghafalan kitab suci Al-Qur'an). Pesantren yang mengkhususkan diri pada penghafalan Al-Qur'an terdapat di banyak tempat. Para santri di pesantren ini diwajibkan menghafalkan Al-Qur'an 30 juz. Sebelumnya, para santri harus sudah mampu membacanya dengan baik dan benar. Di pesantren model ini, pada umumnya hampir tidak ada pelajaran lain, kecuali menghafal Al-Qur'an. Penambahan mata pelajaran dimungkinkan pada ilmu-ilmu yang berkaitan dengan cara membaca (tajwid) atau pada beberapa pesantren Al-Qur'an besar diajarkan pula ilmu *qira-at* atau yang dikenal dengan *qira-ah sab'ah* (tujuh macam bacaan). Kalaupun ada pelajaran lain, biasanya hanya untuk mengisi waktu kosong dan tidak mengikat.

Belakangan ini, muncul pula pesantren yang mengembangkan *entrepreneurship* atau keterampilan. Ini adalah tuntutan perkembangan baru ketika para santri diharapkan bisa menguasai pilihan keterampilan sebagai bekal mereka ketika pulang ke rumahnya masing-masing. Apalagi ketika peluang-peluang ekonomi belum atau tidak disediakan oleh negara. Jumlah pesantren keterampilan belum begitu banyak.

Melihat perkembangan tipologi pesantren tersebut, tampak bahwa tuntutan modernitas telah mengubah orientasi pendidikan dan visi pesantren. Ia tidak lagi hanya menyediakan

tempat bagi pendidikan keagamaan dalam rangka mencetak ulama, kiai, atau ahli dalam bidang ilmu-ilmu agama, melainkan juga bagi penciptaan generasi yang memahami keilmuan yang lain dalam skala yang lebih luas dan terbuka (inklusif). Kita melihat dari sini sebuah dinamika dan interaksi yang kuat antara pesantren dan masyarakat dalam pilihan-pilihan pendidikannya.

Kecenderungan baru masyarakat sekarang bahkan memperlihatkan bahwa mereka semakin menginginkan sebuah lembaga pendidikan yang mampu menghasilkan lulusan yang menjanjikan masa depan yang lebih baik dari sisi duniawi, tetapi juga tetap berada dalam bimbingan agama atau dalam komunitas agama yang baik. Jika sebelumnya pesantren tidak merasa perlu mengeluarkan ijazah formal dari negara, dewasa ini ijazah (sertifikat atau tanda lulus) menjadi sebuah tuntutan baru. Pesantren memandang bahwa kecenderungan ini lagi-lagi tampaknya tidak bisa dielakkan dan menjadi niscaya. Respons pesantren atas kecenderungan tersebut semakin hari tampak semakin kuat. Maka, perubahan orientasi pendidikannya pun ikut pula disesuaikan. Apalagi, kenyataan menunjukkan bahwa banyak lulusan pesantren tradisional yang ketika pulang ke kampungnya tidak mempunyai pekerjaan yang sesuai dengan keahliannya, seperti yang didapatinya selama belajar di pesantren.

Orientasi masyarakat pada peningkatan status sosial-ekonomi yang mapan telah memaksa pesantren untuk mempertimbangkan penyesuaian pula atas orientasi pendidikannya, tanpa harus menghilangkan visinya sebagai wadah pembinaan moralitas dan nilai-nilai keagamaan masyarakat yang selama

ini dianut. Beberapa pesantren juga telah mengembangkan pendidikan keterampilan komputer. Di samping itu, kini banyak para santri yang ingin melanjutkan pendidikannya di luar negeri, terutama di negara-negara Timur Tengah, seperti di Universitas Al-Azhar Mesir, Universitas Islam Madinah Arab Saudi, Syria, Pakistan, dan Iran. Belakangan, banyak juga para santri yang melanjutkannya ke negara-negara Eropa, Amerika, atau Australia.

J. Data Pesantren, Madrasah, dan Santri

Berdasarkan data statistik resmi yang dikeluarkan oleh Departemen Agama, jumlah pesantren pada tahun 1997 adalah 9.415 dengan santrinya sebanyak 1.631.727 orang, yang terdiri atas 906.638 santri laki-laki dan 725.089 santri perempuan. Bahkan, Menteri Agama RI, Said Aqil Husin al-Munawwar, dalam setiap kesempatan berbicara di pesantren-pesantren yang dikunjunginya mengatakan bahwa jumlah pesantren sekarang ini adalah 13.000. Saya mempercayai dengan kuat bahwa jumlah ini jauh lebih kecil dibanding yang ada dalam realitas.

Dalam pengalaman saya, pendataan tersebut sering kali tidak dilakukan dengan melalui pengecekan lapangan secara langsung dan menyeluruh. Pengalaman juga menunjukkan bahwa tidak sedikit pesantren yang tidak mendaftarkan diri pada Departemen Agama setempat, baik karena kekhawatiran adanya intervensi negara maupun karena tidak memahami atau mengerti dengan hal yang harus dilakukan dalam hubungannya dengan pemerintah. Selain itu, banyak pesantren

yang didirikan secara diam-diam di tempat yang terpencil di desa-desa, terutama pesantren dengan tipologi yang pertama dan kedua.

Dari jumlah pesantren yang disebutkan pada data tahun 1997 tersebut, tampak jelas terdapat peningkatan yang cukup besar dibandingkan tahun 1977 yang dalam data Departemen Agama disebutkan sebanyak 1.871 dengan jumlah santri 139.415 orang.[17] Pesantren dan madrasah hari demi hari semakin banyak didirikan, terutama dengan model yang lebih modern dan mengadaptasi perkembangan baru. Keberadaan pendidikan di pesantren juga telah diakui oleh pemerintah.

K. Madrasah

Melihat perkembangan tipologi pesantren tersebut, tampak bahwa tuntutan modernitas telah mengubah orientasi pendidikan dan visi pesantren. Ia tidak lagi hanya menyediakan tempat bagi pendidikan keagamaan dalam rangka mencetak ulama, kiai, atau ahli dalam bidang ilmu-ilmu agama, tetapi juga bagi Madrasah Ibtidaiyah (MI), Madrasah Tsanawiyah (MTs), dan Madrasah Aliyah (MA) yang disejajarkan dengan SD, SMP, dan SMU. Sebagian pesantren juga didirikan dalam bentuk dan suasana yang lebih modern, mulai dari aspek sarana, prasarana, penataan lingkungan, sanitasi, metode, sampai ke sistem pengajaran.

[17] Departemen Agama RI, *Statistik pada Ditbinbaga Islam Depag RI Tahun 1997* (Jakarta: Departemen Agama RI, 1997).

Bab 2
Perempuan di Pesantren

Pertanyaan utama yang sering diajukan oleh masyarakat pada umumnya dan aktivis perempuan pada khususnya adalah bagaimana sebenarnya keadaan dan kehidupan sehari-hari kaum perempuan atau biasa disebut santri putri di pondok pesantren? Sejak kapankah pondok pesantren menerima santri perempuan untuk belajar di lembaga ini?

Dalam banyak buku yang mengkaji tentang pesantren, baik yang ditulis dalam bentuk tesis, disertasi, maupun tulisan lepas oleh para sarjana Indonesia atau asing, pertanyaan-pertanyaan tersebut tidak banyak mendapat jawaban, dan kalaupun ada, tidak diuraikan secara lebih luas. Seluk-beluk mengenai kehidupan kaum perempuan pesantren hanya diulas secara sekilas saja. Bahkan, Clifford Geertz, ketika mendeskripsikan pesantren, sebagaimana disebutkan pada awal buku ini, juga tidak banyak mengungkapkan hal tersebut. Ia hanya menyebutkan *siswa pria muda*. Ia tidak menyebut *siswi muda*. Hal ini menunjukkan bahwa pada masa awal berdirinya,

pesantren hanya dihuni atau dikhususkan untuk anak-anak muda laki-laki. Oleh karena itu, adalah wajar jika tidak banyak orang yang mengetahui awal mula adanya santri perempuan.

Imam Aziz, tokoh muda NU dan aktivis kemanusiaan dari Yogyakarta, dalam sebuah makalahnya memperkirakan bahwa kaum perempuan Muslimah mulai belajar di pesantren baru pada sekitar akhir tahun 1920 atau awal 1930-an. Menurutnya, tokoh yang mula-mula menaruh perhatian terhadap kaum perempuan dan menerima santri putri pertama kali di pesantrennya adalah K.H. Bisri Sansuri, salah seorang tokoh pendiri NU sekaligus pengasuh Pesantren Denanyar, Jombang. Namun, diketahui bahwa upaya K.H. Bisri Sansuri tersebut harus dilakukan dengan sangat hati-hati. Masuknya seorang perempuan muda untuk belajar di pesantren pada zaman itu masih dianggap tidak lazim, bahkan mungkin dipandang "melangkahi aturan agama". Oleh karenanya, ia menerima santri putri di pesantrennya secara diam-diam. Konon, ketika karibnya, K.H. Hasyim Asy'ari, akan berkunjung ke Pesantren Denanyar, K.H. Bisri Sansuri buru-buru meminta kepada istrinya untuk menyembunyikan para santri putrinya supaya tidak diketahui oleh K.H. Hasyim Asy'ari.

Keberadaan dan tampilnya kaum perempuan di ruang sosial dan pendidikan pada waktu itu rupanya masih diperdebatkan di kalangan ulama. Persoalan santri putri itu, menurut Imam Aziz, kemudian dimunculkan untuk dibahas dalam forum *Bahtsul Masail* NU. Sejumlah problem lain mengenai perempuan juga diperdebatkan dalam forum tersebut. Beberapa di antaranya adalah bolehkah perempuan mempelajari ilmu-ilmu agama selain al-Qur'an? Misalnya,

bolehkah perempuan belajar ilmu matematika, bolehkah perempuan naik sepeda, bolehkah perempuan menghadiri kegiatan-kegiatan keagamaan, bolehkah laki-laki memulai salam kepada perempuan, bolehkah laki-laki melihat telapak tangan dan wajah perempuan yang bukan *mahram*? Pertanyaan-pertanyaan ini mengemuka dalam forum *Bahtsul Masail* di acara Muktamar NU yang diselenggarakan pada tahun 1920-an. Kita dapat membaca isu ini dalam buku *Ahkam al-Fuqaha'*, kumpulan *Bahtsul Masail ad-Diniyyah* hasil Muktamar NU dan Munas Ulama NU yang dihimpun oleh K.H. A. Aziz Masyuri pada tahun 1997.

Berbeda dari pendapat Imam Aziz, Zamakhsyari Dhofir, dalam bukunya, *Tradisi Pesantren*, menyatakan bahwa pondok pesantren perempuan sebenarnya telah ada lebih dini, yaitu sejak tahun 1910-an.[18] Namun, uraiannya tentang cara kehidupan para santri perempuan di pesantren juga tidak banyak diungkapkan. Satu hal yang kita peroleh dari Zamakhsyari adalah bahwa perempuan-perempuan desa yang mengikuti pendidikan di pesantren pada saat itu sebenarnya juga sudah cukup banyak. Hal ini terus berlangsung dari tahun ke tahun, meskipun tidak banyak diketahui orang dan tidak banyak data yang menyebutkannya.

Akan tetapi, perlu diinformasikan bahwa dibolehkannya santri perempuan memasuki pesantren pada saat itu dimaksudkan untuk keperluan yang masih sangat terbatas dan kebutuhan praktis. Beberapa di antaranya adalah agar mereka bisa membaca Al-Qur'an dengan baik, mengerti

---

[18] Zamakhsyari Dhofir, *Tradisi Pesantren*..., hlm. 54.

masalah-masalah haid, istihadah, nifas, shalat, dan hal-hal lain yang berhubungan dengan kewajiban-kewajiban seorang perempuan dalam beribadah. Hal ini karena pengetahuan tersebut dipandang sebagai *fardhu 'ain*, yakni kewajiban yang harus dilaksanakan oleh setiap individu Muslim. Mempelajari selain pengetahuan tersebut, seperti berhitung (matematika), bahasa nasional, sejarah bangsa, dan ilmu pengetahuan sosial atau humaniora dianggap *fardhu kifayah*, yakni kewajiban kolektif belaka. Untuk memahaminya, bisa dilakukan oleh sebagian orang saja. Sejumlah pengetahuan agama tersebut dianggap sudah cukup memadai bagi seorang perempuan guna membebaskan mereka dari kewajiban agamanya. Pengetahuan tersebut selanjutnya diperlukan oleh para santri perempuan sebagai persiapan untuk mendidik dan mengajarkan anak-anaknya kelak, apalagi jika nanti suaminya tidak bisa mengajarinya.

Beberapa orang kiai dan pengasuh pesantren yang pernah dimintai pendapatnya mengatakan bahwa keengganan para pendiri pesantren untuk membuka pendidikan di sana bagi kaum perempuan pada saat itu lebih dilatarbelakangi oleh adanya kekhawatiran tidak bisa menjaga mereka dengan baik. Kaum perempuan, apalagi yang masih gadis, perlu mendapat pengawasan yang ketat agar tidak menimbulkan "fitnah" laki-laki. Para kiai berpendapat bahwa mengasuh santri putri lebih sulit dan merepotkan. Mengasuh mereka memerlukan penjagaan yang ekstra ketat dan berhati-hati dibandingkan santri laki-laki.

Akan tetapi, perkembangan dewasa ini menunjukkan bahwa pesantren kini telah memberi tempat bagi kaum

perempuan untuk mengaji atau belajar di sana. Mereka dapat belajar ilmu pengetahuan apa pun sebagaimana kaum laki-laki. Argumen tentang kesulitan dan kekhawatiran tersebut sudah tidak lagi muncul ke permukaan. Perubahan sosial tampaknya telah menuntut perubahan pula pada kebijakan yang harus diambil oleh para kiai pesantren. Perkembangan jumlah santri perempuan yang mengaji semakin hari semakin nyata. Data yang diperlihatkan oleh Departemen Agama dengan jelas menunjukkan bahwa jumlah santri perempuan di pesantren hampir sebanding dengan jumlah santri laki-laki. Bahkan, pada beberapa pesantren, seperti PP. Dar at-Tauhid, Cirebon, yang saya sendiri juga ikut mengasuhnya, jumlah santri perempuan sekarang ini lebih besar daripada jumlah santri laki-laki, dan diprediksi dengan kuat akan semakin besar pada waktu-waktu yang akan datang. Kecenderungan ini juga dalam sejumlah kunjungan saya di pesantren-pesantren di Jawa terjadi di banyak pesantren.

Lebih dari itu, sekarang juga sudah banyak didirikan pesantren yang dikhususkan bagi perempuan, seperti di PP. Hidayatul Mubtadiat, Lirboyo, Kediri. Pendirian pesantren ini relatif sangat baru. Di Lirboyo, juga telah berdiri PP. Tahfidz Al-Qur'an khusus putri dengan jumlah santri lebih banyak daripada santri putra yang lebih lama berdiri. Di Jombang, Jawa Timur, misalnya, terdapat PP. Cukir, Seblak, Tambak Beras, dan Denanyar. Sementara itu, di Yogyakarta, K.H. Mufid Mas'ud, pendiri PP. Pandanaran, membuka khusus pesantren perempuan. Ada pula PP. Babakan Ciwaringin, Buntet, Cirebon; PP. Kempek, Palimanan, Cirebon; dan, PP. Cipasung di Jawa Barat. Di PP. Modern Gontor bahkan telah berdiri pesantren

khusus untuk perempuan di Mantingan. Demikian juga di daerah-daerah lain di Jawa. Beberapa pesantren menyebut dengan istilah *kulliyatul muta'allimat* (pendidikan untuk kaum pelajar perempuan).

Perkembangan ini kemudian berlangsung bukan hanya di Jawa, melainkan juga di seluruh pesantren di Indonesia. Semakin banyak pula pesantren salaf (kuno, tradisional) yang dulu tidak pernah mau menerima santri putri dengan alasan sulit menjaganya atau takut fitnah, kini telah membuka diri dan menerima para santri putri. Jumlah santri perempuan di banyak pesantren bahkan memperlihatkan peningkatan yang terus-menerus. Di Cirebon, Jawa Barat, misalnya, PP. Kempek, Palimanan, pimpinan K.H. Umar Shalih, yang dikenal sebagai pesantren "murni salaf" yang ketat telah membuka pesantren perempuan dengan jumlah santri yang semakin hari semakin meningkat. Demikian pula di daerah-daerah lain. Pesantren-pesantren tersebut pada awalnya mengambil model pesantren salaf yang hanya menganjurkan ilmu-ilmu agama.

A. Kehidupan Santri Perempuan di Pesantren

Bagaimana kehidupan para santri perempuan di pesantren? Lebih khusus lagi, bagaimana interaksi santri perempuan dan santri laki-laki? Secara umum, dapat dikemukakan bahwa aktivitas kehidupan para santri perempuan di pesantren tidak berbeda dari para santri laki-laki. Mereka wajib belajar dan mengaji pada waktu-waktu yang sudah dijadwalkan. Demikian juga, mereka diwajibkan mengikuti aktivitas-aktivitas lain yang diatur oleh pesantren. Namun, tempat belajar mereka pada

umumnya dipisahkan dari tempat belajar laki-laki. Tempat tinggal atau pondokan santri perempuan juga terpisah pada jarak yang agak jauh dan dikelilingi tembok. Pada umumnya, pondokan para santri perempuan berada di belakang rumah kiai. Pintu-pintu keluar pondok diatur sedemikian rupa sehingga tidak mudah bertemu santri laki-laki secara langsung. Pada mulanya, karena keterbatasan fasilitas yang dimiliki pesantren, para santri perempuan ditempatkan di kamar-kamar di dalam rumah kiai.

Pertanyaan selanjutnya adalah siapakah yang mengajar para santri perempuan? Pada kebanyakan pesantren, pendidikan dan pengajaran untuk para santri perempuan diberikan oleh kiai atau nyai (sebutan untuk istri kiai) atau guru laki-laki yang telah dipercaya oleh kiai. Pada masa-masa awal, hampir tidak ada guru perempuan untuk para santri perempuan. Guru atau pengajar perempuan di pesantren tradisional masih sangat jarang. Namun, dinamika sosial dan pendidikan terus bergerak dan tak dapat dihentikan. Ketika banyak perempuan pesantren yang terdidik, terpelajar, cerdas, dan aktif, para pengajar dan pendidik perempuan akan semakin besar. Bukan hanya untuk mengajar dan mendidik kaum perempuan, melainkan juga kaum laki-laki.

B. Relasi Laki-Laki dan Perempuan

Kemudian, bagaimana pergaulan antara santri laki-laki dan santri perempuan? Dalam pesantren yang masih mempertahankan sistem tradisional (salaf) yang di dalamnya

tidak menerapkan sistem madrasah atau sekolah, hubungan santri laki-laki dan perempuan boleh dikatakan masih tertutup. Ada ruang segregasi. Di antara mereka, terdapat batas yang memisahkan untuk mereka bertemu dan bertatap muka, apalagi untuk saling berbicara. Saling berkirim surat juga terlarang, meski sering terjadi melalui sejumlah cara yang mungkin. Hal ini konon dimaksudkan agar mereka tidak terganggu dalam belajar. Ada waktu-waktu tertentu dilakukan razia surat-surat.

Pengalaman saya ketika merazia kamar dan lemari para santri, banyak ditemukan surat mereka, dan diketahui bahwa isinya memang baris-baris kata-kata cinta yang indah dan puitis. Mengharukan. Selain itu, mereka juga tidak boleh keluar asrama, kecuali dalam kondisi yang sangat memaksa. Kalau mereka harus keluar untuk suatu keperluan yang mendesak, mereka harus memperoleh izin dari kiai pengasuh atau orang yang dipercaya untuk itu. Santri putri dilarang pergi seorang diri. Mereka harus ditemani seorang atau dua orang temannya. Untuk mengantisipasi keperluan harian para santri putri mulai makan, minum, sabun, dan keperluan sehari hari lainnya, pesantren membuka warung atau kantin di dalam. Warung-warung ini adalah milik keluarga kiai.

Relasi antara santri laki-laki dan perempuan yang ketat tidak banyak dijumpai pada pesantren tradisional yang di dalamnya diselenggarakan sistem klasikal (madrasah). Hubungan santri laki-laki dan perempuan sedikit lebih terbuka. Mereka bisa belajar di luar lingkungan pemondokannya, meskipun kelas mereka tetap dipisahkan, yaitu kelas untuk

laki-laki dan kelas untuk perempuan. Hubungan antarmereka juga masih diawasi meski tidak terlalu ketat. Perkembangan dewasa ini, ruang-ruang segregasi itu semakin longgar dan relasi antarmereka semakin terbuka lebar. Hal yang dikhawatirkan banyak orang bahwa keterbukaan relasi akan membawa dampak negatif tidak selalu terbukti.

C. Pelanggaran Aturan

Bagaimana jika santri melakukan pelanggaran aturan pesantren? Pelanggaran atas aturan yang berkaitan dengan hubungan laki-laki dan perempuan, seperti saling bicara di tempat sepi atau pacaran, akan dikenakan sanksi. Dalam kasus pacaran, sanksi yang dikenakan sering kali lebih berat daripada pelanggaran atas aturan yang lain, seperti pelanggaran atas disiplin sekolah. Sanksi terberat yang dijatuhkan terhadap santri laki-laki dan perempuan dalam kasus pacaran atau percintaan adalah dikeluarkan dari pesantren. Demikian juga untuk pelanggaran disiplin belajar atau mengaji, sanksi untuk laki-laki dan perempuan pada umumnya sama, misalnya mereka diwajibkan menghafalkan pelajaran atau ayat-ayat Al-Qur'an.

Namun, beberapa pesantren menerapkan sanksi yang berbeda. Sanksi untuk santri perempuan biasanya lebih ringan daripada untuk santri laki-laki. Jika santri laki-laki dihukum gundul (dicukur habis),[19] seperti yang diterapkan di

[19] Dewasa ini, hukuman atau sanksi menggunduli sudah jarang ditemukan di beberapa pesantren tradisional. Banyak pesantren yang memberi sanksi denda uang atau kerja bakti membersihkan lingkungan pesantren.

beberapa pesantren, sanksi terhadap santri perempuan adalah membersihkan halaman pondok (asrama) atau kamar mandi. Perbedaan aturan untuk santri laki-laki dan perempuan juga berlaku dalam izin pulang kampung. Untuk santri perempuan, izin hanya diberikan jika ia dijemput oleh orang tua atau *mahram* (keluarga dekat), seperti kakak atau adiknya. Demikian juga ketika mereka kembali ke pesantren. Kewajiban dijemput dan diantar *mahram* ini tidak berlaku bagi santri laki-laki. Tampak di sini bahwa proteksi untuk santri perempuan lebih ketat daripada proteksi untuk santri laki-laki.

Berbeda dari model pesantren tersebut, pesantren yang telah membuka diri dengan model pendidikan sekolah umum formal, seperti SLTP dan SLTA, relasi antara laki-laki dan perempuan lebih longgar. Mereka bisa bercakap-cakap atau ngobrol bersama secara *face to face*. Pengawasan terhadap mereka tidak begitu ketat. Walaupun demikian, pemisahan lokal belajar bagi mereka masih harus dilakukan. Ini dilakukan dalam rangka menjaga pergaulan yang tidak dikehendaki. Ketika pesantren menghadapi keterbatasan lokal belajar, pemisahan tetap juga dilakukan dengan menggunakan hijab (sekat pemisah).

Dalam hal berpakaian, para santri perempuan diwajibkan memakai jilbab dan tidak dibolehkan mengenakan pakaian yang ketat (yang menampakkan lekuk-lekuk tubuh). Terminologi jilbab dalam masyarakat pesantren, termasuk juga masyarakat Muslim pada umumnya, adalah pakaian yang menutup seluruh tubuh perempuan, kecuali wajah dan kedua telapak tangan, sebagaimana penafsiran mayoritas ulama atas QS. an-

Nuur (24): 31. Di samping itu, mereka juga tidak dibolehkan memakai celana panjang seperti laki-laki, tetapi harus memakai *maxi*. Demikian pula hal-hal lain yang memperlihatkan tingkah-laku atau penampilan yang menyamakan dengan atau yang menyerupai laki-laki juga dilarang. Tegasnya, santri perempuan dilarang memakai pakaian yang menyerupai pakaian laki-laki.

Kiai selalu menyampaikan hadits yang *shahih*, yaitu "*La'anallaahul mutasyabbihaati minan nisaa'i birrijaali wal mutasyabbihina minar rijaali bin nisaa'i* (Allah melaknat perempuan-perempuan yang menyerupai laki-laki dan laki-laki yang menyerupai perempuan)" atau "*La'anallahu rajulan yalbasu lubsatal mar'ati wal mar'ata talbasu lubsatar rajuli* (Allah mengutuk laki-laki yang berpakaian sebagaimana pakaian perempuan dan perempuan memakai pakaian sebagaimana pakaian laki-laki)."

Demikianlah tradisi yang masih berlaku dalam pesantren-pesantren. Meskipun demikian, pada kondisi pesantren belakangan, tradisi ini semakin hari semakin tereduksi, terutama di pesantren modern. Fenomena yang muncul belakangan tampak sudah sangat berbeda. Para santri perempuan sudah banyak yang memakai celana panjang, bahkan celana jin sudah umum dikenakan para santri putri, meskipun masih terbatas dipakai ketika mereka berada di luar pesantren. Para santri perempuan juga sudah banyak memakai baju seperti baju laki-laki. Perkembangan ini tampaknya tidak bisa lagi dielakkan lagi, dan faktanya para kiai pesantren juga tidak memberikan komentar apa pun, kecuali mungkin beberapa saja.

D. Mata Pelajaran Pesantren untuk Perempuan

Sebagaimana diuraikan di muka, materi pendidikan di pesantren didasarkan pada kitab-kitab klasik (kitab kuning). Pada umumnya, kitab-kitab ini diajarkan secara sama, baik untuk santri laki-laki maupun santri perempuan. Hampir tidak ada kurikulum yang dibuat khusus untuk perempuan. Isinya berlaku umum, baik untuk laki-laki maupun untuk perempuan. Mata pelajaran yang secara khusus menjadi fokus perhatian perempuan, seperti haid (menstruasi), *radha'ah* (menyusui), *hadhanah* (pengasuhan anak), dan masalah-masalah reproduksi lainnya dipelajari secara bersama-sama antara laki-laki dan perempuan. Hal ini tentu tidak menjadi persoalan karena laki-laki juga perlu mengetahui dan mempelajari persoalan-persoalan keperempuanan. Meskipun demikian, di banyak pesantren, terutama pesantren khusus perempuan, terdapat pendalaman untuk hal-hal yang berkaitan dengan perempuan, khususnya mengenai haid. Untuk hal ini, kepada mereka diwajibkan mempelajari kitab yang khusus membicarakannya secara panjang lebar dan mendetail, seperti kitab *Risalah al-Mahidh* dan kitab *Al-Haidh wa an-Nifas*. Yang menarik adalah bahwa guru yang mengajarkan masalah-masalah khusus perempuan ini adalah laki-laki. Hal tersebut karena tidak banyak perempuan yang menjadi guru.

Secara ringkas, dapat dikemukakan bahwa kitab-kitab ini membahas haid, *istihadhah* atau *metrorhagia*, kehamilan, persalinan, nifas, serta hal-hal yang diharamkan bagi mereka. Kitab-kitab ini pertama-tama akan menjelaskan warna-

warna darah dan pembagiannya. Uraian tentang darah haid dan darah *istihadhah*, pembahasan fiqh tampak begitu detail dan sangat rumit. Misalnya, soal perempuan yang *istihadhah* dibagi menjadi *mubtadi'ah* (baru menjalani haid) dan *mu'tadah* (sudah biasa haid). Keduanya dibagi lagi menjadi *mumayyizah* (dapat membedakan antara darah haid dan darah *istihadhah*) dan *ghairu mumayyizah* (tidak dapat membedakan keduanya). Pada perempuan, *ghairu mumayyizah* dirinci pula apakah ia ingat kebiasaan haidnya, baik dari sisi lamanya pendarahan maupun waktu terjadinya pendarahan, atau tidak ingat sama sekali keduanya.

Dalam fiqh Mazhab Syafi'i, misalnya, disebutkan bahwa usia seorang perempuan mengeluarkan darah haid adalah sembilan tahun. Dengan begitu, ia sudah menginjak *baligh* (dewasa) dan terhadapnya sudah dibebani kewajiban-kewajiban agama. Semua rumusan fiqh mengenai masalah ini menjadi perhatian penting santri perempuan di pesantren karena menyangkut sah atau tidaknya beribadah, seperti shalat dan puasa. Hal menarik dari kajian ini adalah bahwa ukuran-ukuran waktu kapan seorang perempuan mulai haid, berapa lama haid, dan darah bukan haid ditentukan berdasarkan penelitian lapangan, eksperimentasi, atau dalam bahasa yang lebih populer di pesantren disebut *istiqra*. Ini sebetulnya adalah metode Imam Syafi'i yang sangat penting. Sayang sekali, metode ini tidak banyak digunakan dalam melihat berbagai problem kehidupan. Hasil penelitian Imam Syafi'i sendiri juga tidak dianalisis dan diperbarui. Padahal, kita melihat adanya perkembangan baru sebagai akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi mengenai sikap, perilaku, dan kepribadian kaum

perempuan, termasuk konsekuensi-konsekuensinya terhadap siklus menstruasi.

Perbedaan materi pelajaran untuk santri laki-laki dan santri perempuan juga dilakukan dalam bidang akhlak (etika). Untuk santri perempuan, diajarkan kitab *Akhlaq li al-Banat* (Akhlak bagi Anak-anak Perempuan), dan untuk laki-laki *Akhlaq li al-Banin* (Akhlak bagi Anak-anak Laki-laki). Mata pelajaran ini diberikan pada tingkat Ibtidaiyah (setingkat SD). Pada tingkat lanjutan dan tingkat tinggi, sampai hari ini hampir tidak ditemui kitab akhlak atau etika yang khusus untuk perempuan. Pembicaraan mengenai etika perempuan dimuat pada bagian tertentu dalam kitab-kitab tasawuf yang bersanding dengan etika laki-laki, misalnya kitab *Risalah al-Mu'awanah* dan *Bidayah al-Hidayah*.

E. Hak-Hak Perempuan Pesantren

Sikap hidup dan pandangan para santri, sebagaimana sudah dikemukakan, sangat diwarnai oleh ajaran-ajaran yang mereka terima di pesantren. Ajaran-ajaran tersebut semuanya bersumber dari teks-teks keagamaan klasik atau kitab-kitab kuning. Kitab-kitab ini oleh komunitas pesantren dipandang sebagai doktrin keagamaan yang baku. Para kiai menyebutnya *al-kutubul mu'tabarah*. Di dalamnya mengandung petunjuk-petunjuk yang harus dijalani oleh kaum Muslimin, baik laki-laki dan perempuan. Melihat ajaran yang berkaitan dengan relasi laki-laki dan perempuan dan hal-hal yang harus dilakukan oleh masing-masing, diketahui bahwa kitab-kitab klasik secara umum telah menempatkan kaum perempuan sebagai makhluk

Tuhan di bawah kaum laki-laki. Laki-laki adalah pemimpin dan lebih unggul dari perempuan. Ini pada satu sisi. Pada sisi lain, perempuan ditempatkan pada wilayah kerja domestik, sementara laki-laki pada wilayah sosial atau publik.

Para kiai atau ulama pesantren memang mengakui bahwa kaum laki-laki dan perempuan adalah makhluk Tuhan yang sama kedudukannya di hadapan-Nya. Tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan di mata Allah Swt. Mereka, laki-laki dan perempuan, sama-sama berkewajiban melaksanakan ibadah kepada-Nya dan melakukan *amar ma'ruf nahi munkar* (menyerukan kebaikan dan menghindari keburukan). Demikian pula halnya bahwa laki-laki dan perempuan berkewajiban menuntut ilmu pengetahuan. Nabi Muhammad Saw. bersabda bahwa menuntut ilmu adalah kewajiban bagi setiap Muslim laki-laki dan Muslim perempuan. Namun, ketika sudah memasuki persoalan-persoalan praktis dan operasional, sebagaimana akan dikemukakan kemudian, pandangan kesetaraan ini tidak muncul.

Pada tataran praksis atau *amaliyah*, hak kepemimpinan di pesantren, misalnya, tetap berada di tangan laki-laki. Jika kiai wafat, penggantinya juga anaknya yang laki-laki dan seterusnya, meskipun anak laki-laki kiai ini masih belum dewasa. Walaupun anak kiai yang pertama adalah perempuan dan atau mempunyai kapasitas kepribadian yang dewasa dan berilmu, anak laki-laki tetap saja yang akan ditunjuk sebagai penggantinya. Seperti dalam tradisi kerajaan, anak laki-laki adalah putra mahkota. Masyarakat di luar pesantren juga masih memandang tradisi ini. Jika kiai tersebut tidak mempunyai anak laki-laki, melainkan perempuan, hak kepemimpinan

pesantren berikutnya juga tetap tidak berpindah kepada anak perempuan. Kepemimpinan pesantren selanjutnya diserahkan kepada saudaranya yang laki-laki. Jika tidak ada, yang ditunjuk adalah menantunya yang alim (pandai).

Suatu pengecualian tentu saja bisa terjadi, misalnya, di PP. Aqidah Usymuni di Sumenep, Madura, atau di PP. Nahdhatul Wathan, Lombok, Nusa Tenggara Barat. Pada saat ini, PP. Nahdhatul Wathan tersebut dipimpin oleh perempuan, yakni anak-anak almarhum Tuan Guru Zainuddin. Merekalah yang saat ini memimpin pesantren peninggalan ayahnya. Demikian juga di PP. Aqidah Usymuni. Kita tidak mendapatkan informasi tentang kenyataan ini pada masa silam. Bahkan, pada saat ini pun masih sangat jarang pesantren yang dipimpin oleh seorang perempuan. Boleh jadi, ini adalah kondisi yang berlaku khusus karena ada situasi-situasi yang khusus.

Persoalan yang sama juga berlaku dalam pemilihan kepala atau lurah pesantren. Kepala atau lurah pesantren semuanya adalah laki-laki. Sepanjang yang diketahui, tidak ada pesantren yang dikepalai atau dilurahi oleh perempuan. Kepala atau lurah pesantren adalah pemimpin pelaksana harian pesantren. Ia bisa dijabat oleh saudara atau keluarga kiai, dan bisa juga oleh santri senior. Dalam struktur keorganisasian santri (intra) yang di dalamnya menggabungkan laki-laki dan perempuan, santri perempuan tidak pernah bisa memimpin atau menjadi ketua. Paling tidak, sampai hari ini, saya belum menemukan atau mendengarnya. Kepemimpinan organisasi intra tersebut selalu saja laki-laki. Demikian juga dalam struktur kepanitiaan hari-hari besar Islam yang diselenggarakan di pesantren.

Perempuan hampir selalu dilibatkan dalam posisi seksi konsumsi dan penerima tamu. Mereka belum pernah atau sangat jarang diberikan kesempatan menduduki jabatan pengambil kebijakan pertama atau ketua. Jabatan paling tinggi bagi santri perempuan, baik dalam organisasi intra maupun kepanitiaan, adalah wakil ketua dua, wakil sekretaris, bendahara, atau wakil bendahara. Ini adalah realitas di pesantren masa lalu, bahkan mungkin sampai hari ini. Pembedaan lain terjadi dalam aturan dan praktik keluar pondok pada malam hari. Misalnya, santri perempuan dilarang keluar pondok sesudah waktu maghrib atau jam 18.00, sementara santri laki-laki dibolehkan sampai jam 21.00. Hal ini tentu dalam rangka melindungi santri perempuan dari hal-hal yang tidak diinginkan.

Bab 3
Perempuan dalam Kitab-Kitab Pesantren

Beberapa bentuk pembedaan aturan untuk santri perempuan dan laki-laki tersebut tampaknya merupakan implementasi (pengamalan) dan sebagian doktrin fiqh yang terdapat dalam kitab-kitab klasik yang diajarkan di pesantren. Secara umum, dapat dikatakan bahwa pandangan semua kitab fiqh menunjukkan bahwa kedudukan perempuan berada di bawah laki-laki. Laki-laki lebih unggul daripada perempuan. Pandangan seperti ini bukan hanya terdapat dalam kitab fiqh Mazhab Syafi'i yang menjadi panutan pesantren khususnya dan masyarakat Indonesia pada umumnya, melainkan juga terdapat dalam semua mazhab fiqh Islam, baik dalam maupun di luar *al-madzahibul arba'ah* (empat mazhab), baik dalam *Ahlussunnah wal Jama'ah* (Sunni) maupun Syi'ah. Rujukan utama dari pandangan ini adalah QS. an-Nisaa' (4): 34, yaitu laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan karena Tuhan telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain

(perempuan), dan karena laki-laki memberikan nafkah dari sebagian hartanya.

Dari teks ini, terbentuklah sejumlah masalah hukum yang bias gender. Semua kitab fiqh merumuskan ketentuan yang mengatur peran dan posisi laki-laki dan perempuan yang berbeda atau tepatnya dibedakan. Sebuah kitab klasik yang dipelajari di pesantren, yaitu *Al-Asybah wa an-Nazhair*, misalnya, menghimpun sejumlah perbedaan atau pembedaan berdasarkan gender tersebut. Kitab ini adalah kitab tentang *qawa'idul fiqh* (kaidah-kaidah fiqh atau hukum). Imam as-Suyuthi (1445–1505 M), seorang mujtahid besar yang menulis kitab ini, tampaknya ingin membuat ringkasan, ikhtisar, atau kompilasi mengenai hak dan kewajiban hukum antara laki-laki dan perempuan dalam pandangan-pandangan fiqh yang terdapat dalam banyak sumber Islam, khususnya dalam Mazhab Syafi'i. Imam as-Suyuthi memberi judul khusus mengenai ini, yaitu "Al-Unsta Tukhalif ar-Rajul fi Ahkam" (Perempuan Dibedakan dari Laki-laki dalam Sejumlah Hukum).

Beberapa di antaranya disebutkan oleh Imam as-Suyuthi bahwa air kencing bayi perempuan yang belum makan selain air susu ibu (ASI) harus disiram dengan air, sementara untuk bayi laki-laki cukup dipercikkan. Dalam shalat berjamaah, posisi *shaf* (barisan) perempuan berada di belakang laki-laki. Perempuan sama sekali tidak boleh menjadi *muadzin* (orang yang menyerukan shalat) dan tidak boleh menjadi imam shalat bagi kaum laki-laki. Jika imam laki-laki keliru, makmum perempuan menegurnya dengan menepuk tangan bagian luar, bukan dengan ucapan seperti yang harus dilakukan makmum

laki-laki. Perempuan juga tidak wajib melaksanakan Shalat Jum'at.

Sejalan dengan ajaran Islam, orang tua dianjurkan *aqiqah*, yakni menyembelih domba bagi anaknya yang baru lahir. Untuk laki-laki dua ekor dan untuk perempuan cukup satu ekor. Mengawinkan anak perempuan, menurut Mazhab Syafi'i, haruslah dilakukan oleh wali dan wali tersebut haruslah laki-laki, tidak boleh perempuan. Fiqh Mazhab Syafi'i memperkenalkan yang disebut dengan *wali mujbir*. Dalam pemahaman masyarakat Muslim, *wali mujbir* adalah suatu hak bagi ayah atau kakek untuk mengawinkan anak perempuannya dengan laki-laki pilihannya, meskipun tanpa ada persetujuan dari anak perempuan tersebut. Ini adalah pemahaman mereka terhadap pandangan Mazhab Syafi'i, sebuah aliran fiqh yang dianut secara kuat di pesantren dan di komunitas mayoritas Muslim lain di Indonesia.

Dalam ruang publik, Mazhab Syafi'i juga menyebutkan bahwa perempuan tidak boleh menjadi hakim pengadilan, baik untuk menangani urusan-urusan perdata maupun pidana.[20] Alasan yang dikemukakan para ulama adalah bahwa mereka (kaum perempuan) tidak memiliki kecakapan dan kemampuan sebagaimana laki-laki. Kehadiran mereka di pengadilan akan dilihat oleh mata telanjang kaum laki-laki, bahkan kehadiran perempuan di tempat umum dikhawatirkan

---

[20] Lebih detail mengenai hal ini, baca Jalaluddin as-Suyuthi, *Al-Asybah wa an-Nazhaair* (Indonesia: Maktabah Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, Tanpa Tahun), hlm. 151–153. Imam as-Suyuthi melakukan kompilasi ini berdasarkan kitab-kitab Mazhab Syafi'i yang lain, seperti *Ihya' Ulumuddin* karya Imam al-Ghazali dan *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab* karya Imam Nawawi.

akan mengakibatkan pembauran (*ikhtilath*) antara laki-laki dan perempuan. *Ikhtilath* adalah hal yang dilarang agama.

Satu hal yang menarik dari kitab *Al-Asybah wa an-Nazhair* adalah bahwa di dalamnya dikemukakan sebuah pertanyaan menarik: apakah seorang perempuan dibolehkan menjadi nabi? Imam as-Suyuthi mengatakan bahwa hal ini diperdebatkan di kalangan ulama. Sebagian besar ulama fiqh menganggap tidak ada perempuan yang menjadi nabi. Namun, sebagian kecil ulama mempercayai dan membolehkannya. Beberapa yang disebut sebagai nabi perempuan adalah Siti Maryam, Ummi Musa (ibunda Nabi Musa As.), Siti Asiah (istri Fir'aun), Siti Hawa, dan Siti Sarah.

Selanjutnya, dalam kitab *Al-Fiqh 'alaa Madzaahib al-Arba'ah* (Fiqh Empat Mazhab) yang meskipun tidak begitu populer di banyak pesantren tradisional, tetapi dipelajari di banyak perguruan tinggi Islam, dan terdapat sebuah keterangan yang menarik mengenai pengertian nikah. Pernikahan didefinisikan sebagai berikut:[21]

إِنَّ عَقْدَ النِّكَاحِ وَضَعَهُ الشَّارِعُ لِيُرَتِّبَ عَلَيْهِ انْتِفَاعَ الزَّوْجِ بِبُضْعِ الزَّوْجَةِ وَسَائِرِ بَدَنِهَا مِنْ حَيْثُ التَّلَذُّذُ.

[21] 'Abdurrahman al-Jaziri, *Al-Fiqh 'ala Madzahib al-Arba'ah Juz IV* (Istanbul: Dar al-Da'wah, 1984), hlm. 2. Bandingkan dengan Syamsuddin Muhammad al-Khatib asy-Syarbini, *Mughni al-Muhtaj Juz III* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 123 dan Muhammad Alauddin Haskafi, *Ad-Durr al-Mukhtar Juz III* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 3.

> *"Perjanjian yang diatur oleh agama (syariah) yang memberikan hak kepada suami untuk memanfaatkan alat kelamin istrinya dan seluruh tubuhnya untuk kenikmatan (bersenang-senang)."*

Selanjutnya, dikatakan bahwa pendapat Mazhab Syafi'i yang masyhur menyatakan bahwa penikmatan hubungan seksual tersebut adalah hak laki-laki, bukan sebaliknya. Jadi, nikah menurut pendapat ini merupakan akad (ikatan) *tamlik* (pemilikan),[22] yakni pemilikan suami atas tubuh istri. Mazhab Hanafi juga menyatakan rumusan yang senada:[23]

> Nikah adalah akad yang menimbulkan hak bagi suami untuk memperoleh kesenangan. Akan tetapi, hak milik kesenangan di sini hanya bagi laki-laki. Ia berhak menikmati kemaluan dan seluruh tubuh perempuan (istrinya).

Berbeda dari pandangan mayoritas ini, sebagian ulama Mazhab Syafi'i berpendapat bahwa pernikahan adalah *aqdul ibahah*, bukan *aqdut tamlik* (transaksi pemilikan atas tubuh). *Aqdul ibahah* berarti ikatan yang membolehkan kesenangan seksual. Jadi, relasinya lebih pada pilihan.[24]

Dua pendapat tersebut memiliki konsekuensinya masing-masing. Konsekuensi pendapat pertama yang dianut secara mayoritas adalah bahwa dengan terjadinya ikatan pernikahan

---

[22] *Ibid.*

[23] *Ibid.*

[24] *Ibid.*, hlm. 3.

maka secara otomatis suami berhak meminta atau bahkan memaksa istrinya untuk memenuhi hasrat seksualnya, tidak sebaliknya. Artinya, istri tidak mempunyai hak menuntut suami memenuhi hasrat seksualnya. Kewajiban suami terhadap tuntutan kesenangan seksual istri hanyalah dalam rangka menjaga moral istri. Dengan kata lain, pemenuhan suami atas keinginan seks istrinya hanya untuk menunjukkan bahwa ia (suami) bukan seorang yang impoten. Jadi, kewajiban suami terhadap istri bukan merupakan kewajiban hukum, melainkan kewajiban moral belaka. Sementara itu, kewajiban istri mematuhi suaminya adalah kewajiban hukum.

Kedua pendapat tersebut mempunyai konsekuensi berbeda yang boleh dikatakan sebagai relasi yang lebih egaliter, yakni bahwa baik suami maupun istri dapat memilih untuk saling menerima dan memberi, saling melayani dan dilayani, dan seterusnya. Dengan begitu, pemenuhan salah satu pihak atas permintaan yang lain tidak didasarkan atas paksaan, tetapi semata-mata didasarkan atas komitmen moral dan saling menghargai. Dalam bahasa lain, relasi antara suami dan istri adalah bersifat simbiosis-mutualistik dan resiprokal (kesalingan). Meskipun pendapat terakhir ini tampak lebih egaliter, ini adalah pendapat yang tidak diunggulkan (*marjuh*), tidak populer, dan dipinggirkan.

Imam al-Ghazali dalam kitabnya yang terkenal, *Ihya' Ulumuddin*, juga menguraikan hak-hak dan kewajiban suami-istri. Mengenai kewajiban suami terhadap istri, Imam al-Ghazali menyebutkan, antara lain *pertama*, suami wajib memperlakukan istrinya dengan baik dan harus siap

menanggung beban berat sebagai bentuk sayang kepada istrinya karena pendeknya akal perempuan. *Kedua*, suami tidak boleh mencari-cari kesalahan dan keburukan istrinya. *Ketiga*, suami wajib menafkahi istrinya dengan kadar yang cukup, tidak mengurangi, dan tidak berlebihan.

Sementara, mengenai kewajiban istri terhadap suaminya, Imam al-Ghazali pertama-tama mengatakan bahwa pernikahan adalah ibarat (semacam) perbudakan (*nau'u riqq*) dan ia (istri) adalah ibarat budaknya (*raqiqah lahu*). Maka, ia (istri) wajib taat kepada suaminya secara mutlak dalam segala hal sepanjang untuk hal-hal yang tidak maksiat atau durhaka kepada Tuhan. Ketaatan istri kepada suami sedemikian rupa sehingga dikatakan oleh Imam al-Ghazali sambil mengutip sebuah hadits bahwa istri tidak boleh keluar rumah jika suami melarangnya, meskipun untuk menjenguk ayahnya yang sakit keras. Bahkan, manakala ayahnya kemudian meninggal dunia dan ia minta izin menengoknya, Nabi Muhammad Saw. tetap melarangnya. Beliau bersabda: "*Taatilah suamimu*." Manakala kemudian ayahnya dikuburkan, nabi menyampaikan kepadanya bahwa Allah Swt. telah mengampuni dosa-dosa ayahnya berkat ketaatan ia (anaknya) kepada suaminya.[25]

Sebuah kitab di pesantren yang membahas secara khusus tentang hak dan kewajiban suami-istri dan tingkah laku perempuan adalah *Syarh 'Uqud al-Lujain fi Bayan Huquq az-Zaujain*. Kitab yang ditulis oleh Syaikh Nawawi al-Bantani, ulama Indonesia terkemuka, kelahiran Tanara, Serang,

---

[25] Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin Juz II* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1983), hlm. 57.

Banten (w. 1898 M), mendapatkan penghargaan yang cukup besar di pesantren. Hampir tidak ada pesantren di Indonesia, khususnya di Jawa, yang tidak mengajarkan kitab ini. Martin van Bruinessen dalam penelitiannya yang tekun terhadap kurikulum di 46 pesantren di Indonesia mengatakan bahwa kitab *'Uqud al-Lujain* merupakan materi pelajaran wajib bagi santri putri di banyak pesantren.[26] Kitab "*best seller*" ini dicetak puluhan kali dengan oplah puluhan ribu oleh sejumlah penerbit dan diterjemahkan oleh banyak orang, baik dalam bahasa Indonesia maupun bahasa Jawa. Menurut Martin, kitab ini juga diberikan komentar dalam bahasa Jawa pertama oleh Abu Muhammad Hasanuddin dari Pekalongan dalam kitabnya yang berjudul *Hidayah al-'Arisin* dan juga oleh Sibt al-'Utsmani Ahdari al-Janqalani al-Qudusi dalam *Su'ud al-Kaunain*.[27]

Kitab lain yang juga banyak dibaca di pesantren, meski tidak terlalu populer, adalah *Qurrat al-'Uyun fi an-Nikah asy-Syari'i*. Kitab tersebut merupakan tulisan Idris al-Hasani. Kitab ini mengkhususkan pembahasannya pada soal hubungan seksual suami-istri dan etikanya. Kemudian, terdapat pula kitab *Qurrat al-'Uyun fi an-Nikah asy-Syar'i bi Syarh Nazh Ibnu Yanun* karangan Abu Muhammad Maulana at-Tihami, *Qurrah al-A'yun fi an-Nikah* karangan Abdul Qadir Bafadhal, dan terakhir kitab *Adab al-Mu'asyarah bain az-Zawjain li Tahshil as-Sa'adah az-Zawjiyyah al-Haqiqiyyah* karya K.H. Ahmad bin

---

[26] Martin van Bruinessen, "Kitab Fiqh di Pesantren Indonesia dan Malaysia"..., hlm. 45.

[27] *Ibid.*

Asymuni, seorang kiai muda dan pengasuh pesantren di Kediri, Jawa Timur.

Siapa pun yang membaca kitab-kitab tersebut secara harfiah, tanpa analisis yang luas dan kritis, akan menyimpulkan dengan mudah bahwa secara umum, kitab-kitab tersebut memuat wacana keagamaan yang sangat bias gender. Sebagian orang mungkin juga akan mudah menangkap bahwa isi kitab ini sarat dengan pandangan-pandangan yang diskriminatif terhadap perempuan, bahkan mungkin juga misoginis (membenci perempuan). Ia juga merupakan kitab yang bisa dinilai banyak membatasi gerak dan kebebasan kaum perempuan.

Secara garis besar dan singkat, wacana relasi suami-istri yang terdapat dalam kitab-kitab pesantren mengandung paradigma dan perspektif patriarkat. Superioritas laki-laki atas perempuan meliputi berbagai hal, urusan, dan berlaku, baik dalam domain privat (rumah tangga) maupun dalam domain publik (ruang sosial-politik). Beberapa contoh teks kitab-kitab rujukan pesantren berikut ini menunjukkan hal tersebut:

1. Istri Wajib Patuh kepada Suami

(وَيَجِبُ عَلَى الْمَرْأَةِ دَوَامُ الْحَيَاءِ مِنْ زَوْجِهَا) وَقِلَّةُ الْمُمَارَاةِ لَهُ (وَغَضُّ طَرْفِهَا) بِسُكُوْنِ الرَّاءِ، أَيْ خَفْضُ عَيْنِهَا (قُدَامَهُ وَالطَّاعَةُ) أَيْ لِزَوْجِهَا (لِأَمْرِهِ وَالسُّكُوْتُ

عِنْدَ كَلَامِهِ وَالْقِيَامُ عِنْدَ قُدُوْمِهِ) أَيْ مَجِيْئِهِ مِنَ السَّفَرِ (وَخُرُوْجِهِ) أَيْ مِنَ الْمَنْزِلِ وَإِظْهَارُ الْحُبِّ لَهُ عِنْدَ الْقُرْبِ وَإِظْهَارُ السُّرُوْرِ عِنْدَ الرُّؤْيَةِ لَهُ (وَعَرْضُ نَفْسِهَا) أَيْ إِظْهَارُهَا (لَهُ) أَيِ الزَّوْجِ (عِنْدَ) إِرَادَةِ (النَّوْمِ وَالتَّعَطُّرُ) أَيْ طِيْبُ الرَّائِحَةِ لَهُ (وَتَعَهُّدُهَا الْفَمَ) أَيْ تَجْدِيْدُ إِصْلَاحِهِ (بِالْمِسْكِ وَالطِّيْبِ) وَنَظَافَةُ الثَّوْبِ (وَدَوَامُ الزِّيْنَةِ بِحَضْرَتِهِ وَتَرْكُهَا) أَيِ الزِّيْنَةِ (عِنْدَ غَيْبَتِهِ).

"*Wajib bagi seorang istri untuk selalu menunduk malu di hadapan suaminya, tidak banyak melawan, merendahkan pandangan matanya, patuh kepada perintah suami, tidak berbicara manakala suami sedang bicara, berdiri baik ketika ia datang (pulang) ataupun ketika ia pergi, memperlihatkan sikap cinta dan kegembiraan kepadanya, menawarkan dirinya manakala suami akan pergi tidur, menebarkan aroma wewangian tubuhnya, membersihkan mulutnya dan senantiasa berpenampilan menarik di hadapan suaminya, serta tampil tak menarik ketika suami tidak ada di rumah*.[28]

[28] Muhammad bin Umar Nawawi al-Bantani, *Syarh 'Uqud al-Lujain* (Cirebon: Attamimi, Tanpa Tahun), hlm. 8. Lihat juga Ahmad bin Asymuni, *Adab al-Mu'asyarah bain az-Zawjain li Tahshil as-Sa'adah az-Zawjiyyah al-Haqiqiyyah* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 22.

2. Istri Wajib Menyerahkan Tubuhnya kepada Suami ketika Diminta

وَأَنْ لَا تَمْنَعَ نَفْسَهَا مِنْهُ وَإِنْ كَانَتْ عَلَى ظَهْرِ قَتَبٍ.

"Seorang istri tidak boleh menolak untuk menyerahkan tubuhnya kepada suami manakala ia menghendakinya, meskipun sedang berada di atas punggung unta."[29]

Tiga kitab tersebut mengutip sumber hadits Nabi Muhammad Saw. sebagai berikut:[30]

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: لَوْ أَنَّ امْرَأَةً جَعَلَتْ لَيْلَهَا قِيَامًا وَنَهَارَهَا صِيَامًا وَدَعَاهَا زَوْجُهَا إِلَى فِرَاشِهِ وَتَأَخَّرَتْ عَنْهُ سَاعَةً وَاحِدَةً. جَاءَتْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُسْحَبُ بِالسَّلَاسِلِ وَالْأَغْلَالِ مَعَ الشَّيَاطِيْنِ إِلَى أَسْفَلِ سَافِلِيْنَ.

"Kalaupun seorang istri telah menghabiskan malam-malamnya untuk ibadah kepada Allah Swt., seluruh

---

[29] Muhammad bin Umar Nawawi al-Bantani, *Syarh 'Uqud al-Lujain...*, hlm. 8. Lihat juga Ahmad bin Asymuni, *Adab al-Mu'asyarah...*, hlm. 23.

[30] Muhammad bin Umar Nawawi al-Bantani, *Syarh 'Uqud al-Lujain...*, hlm. 8–9; Ahmad bin Asymuni, *Adab al-Mu'asyarah...*, hlm. 23; dan, Abu Muhammad Maulana at-Tihami, *Qurrat al-'Uyun fi an-Nikah asy-Syar'i bi Syarh Nazh Ibnu Yanun* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 17.

siangnya untuk berpuasa, tetapi apabila ia terlambat memenuhi ajakan suaminya ke tempat tidur (untuk hubungan intim), ia akan diseret dengan tangan yang dirantai dan dibelenggu, lalu dikumpulkan bersama para setan, kemudian dimasukkan ke neraka paling dalam."

3. Tugas Istri adalah di dalam Rumah

Urusan tamu, semua urusan politik, sosial kemasyarakatan, dan ekonomi adalah urusan-urusan kamu (laki-laki). Anda berhak tidak memperkenankan ia (perempuan) untuk ikut campur di dalamnya, kecuali sekadar yang dibutuhkan. Sementara, urusan kamar, dapur, dan urusan kamar yang lain serta kerumahtanggaan adalah urusan khusus perempuan. Ia berhak menolak campur tangan Anda (laki-laki), kecuali sekadar yang diperlukan.[31]

Tampak jelas dari pernyataan beberapa kitab tersebut bahwa ruang aktivitas perempuan adalah dibatasi hanya di dalam rumah. Inilah yang biasa disebut domestikasi perempuan.

4. Istri Dilarang Keluar Rumah, Kecuali dengan Izin Suami

(وَأَنْ لَا تَخْرُجَ مِنْ بَيْتِهَا إِلَّا بِإِذْنِهِ. فَإِنْ فَعَلَتْ) بِأَنْ خَرَجَتْ بِغَيْرِ إِذْنٍ (لَعَنَتْهَا الْمَلَائِكَةُ) أَيْ مَلَائِكَةُ السَّمَاءِ

[31] Ahmad bin Asymuni, *Adab al-Mu'asyarah...*, hlm. 10.

وَالْأَرْضِ وَمَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ (حَتَّى تَتُوْبَ) أَيِ الْمَرْأَةُ (أَوْ تَرْجِعَ) أَيْ إِلَى بَيْتِهِ (وَإِنْ كَانَ) الزَّوْجُ ظَالِمًا بِمَنْعِ خُرُوْجِهَا.

"Seorang istri tidak boleh keluar rumah tanpa izin suaminya. Jika ia memaksakan diri keluar, ia akan dilaknat para malaikat langit dan bumi, malaikat pemberi rahmat, dan malaikat penyiksa, kecuali jika ia kemudian bertaubat meskipun suami melarangnya tanpa alasan yang benar (dengan zhalim)."[32]

5. Suami Boleh Memukul Istri

Dua pernyataan tersebut dikutip dari hadits Nabi Muhammad Saw. Syaikh Nawawi al-Bantani kemudian membuat pandangannya sendiri (*faidah*):[33]

فَائِدَةٌ يَجُوْزُ لِلزَّوْجِ أَنْ يَضْرِبَ زَوْجَتَهُ عَلَى تَرْكِ الزِّيْنَةِ وَهُوَ يُرِيْدُهَا، وَتَرْكِ الْإِجَابَةِ إِلَى الْفِرَاشِ، وَأَنْ يَضْرِبَهَا عَلَى الْخُرُوْجِ مِنَ الْمَنْزِلِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ، وَعَلَى ضَرْبِهَا الْوَلَدَ الَّذِيْ لَا يَعْقِلُ عِنْدَ بُكَائِهِ، أَوْ عَلَى شَتْمِ أَجْنَبِيٍّ، وَعَلَى

[32] Muhammad bin Umar Nawawi al-Bantani, *Syarh 'Uqud al-Lujain...*, hlm. 9; Ahmad bin Asymuni, *Adab al-Mu'asyarah...*, hlm. 24; dan, Abu Muhammad Maulana at-Tihami, *Qurrat al-'Uyun...*, hlm. 16.

[33] Muhammad bin Umar Nawawi al-Bantani, *Syarh 'Uqud al-Lujain...*, hlm. 5.

تَمْزِيْقِ ثِيَابِ الزَّوْجِ وَأَخْذِ لِحْيَتِهِ. وَقَوْلِهَا لَهُ يَا حِمَارُ يَا بَلِيْدُ وَإِنْ شَتَمَهَا قَبْلَ ذلِكَ. وَعَلَى كَشْفِ وَجْهِهَا لِغَيْرِ مَحْرَمٍ، أَوْ تَكَلُّمِهَا مَعَ أَجْنَبِيٍّ، أَوْ تَكَلُّمِهَا مَعَ الزَّوْجِ لِيَسْمَعَ الْأَجْنَبِيُّ صَوْتَهَا.

"Suami boleh memukul istrinya karena ia menolak mempercantik diri (berhias atau bersolek) ketika suami membutuhkannya, menolak diajak tidur, keluar rumah tanpa izinnya, atau karena ia (istri) memukul anaknya yang terus menangis atau karena mencaci-maki orang lain atau merobek baju suami dan menarik jenggotnya dan mengucapkan kata-kata umpatan. "Hai, Himar!" atau "Hai, si Bodoh!", meskipun suami lebih dulu melakukan hal itu, atau membuka wajahnya di hadapan laki-laki yang bukan mahramnya atau bercakap-cakap dengan laki-laki lain atau bercakap-cakap dengan suami dengan suara yang bisa didengar orang lain...."

6. Kerelaan Tuhan Tergantung Kerelaan Suami terhadap Istrinya

Sebuah hadits Nabi Muhammad Saw. mengatakan sebagai berikut:[34]

---

[34] Abu Muhammad Maulana at-Tihami, *Qurrat al-'Uyun...*, hlm. 55.

قَالَ بِلَالُ بْنُ رَبَاحٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: أَيُّمَا امْرَأَةٍ أَغْضَبَتْ زَوْجَهَا لَا يَقْبَلُ اللهُ مِنْهَا صَلَاةً وَلَا صِيَامًا إِلَّا أَنْ تَتُوْبَ وَتَرْجِعَ.

"Bilal bin Rabah mengatakan, 'Aku mendengar Rasulullah bersabda: 'Tuhan tidak akan menerima shalat dan puasa seorang istri yang membuat marah suami sampai ia bertaubat dan kembali (berbaik hati kepada suami)."

7. Poligami sebagai Ketetapan Agama

K.H. Ahmad bin Asymuni, kiai muda yang berbakat, mengatakan dalam bukunya:[35]

> Sepanjang ada pernikahan, talak akan tetap ada. Demikian juga poligami. Ia akan tetap ada sepanjang kehidupan masih berlangsung. Namun, keduanya harus berdasarkan syarat-syarat tertentu. Atas dasar ini, kaum perempuan perlu memahami dua ketentuan agama ini. Meyakini dua hal ini adalah bagian dari *muhkamatuddiin* (ketetapan agama). Mengingkarinya dapat merusak akidah.

K.H. Ahmad bin Asymuni dalam bukunya yang hampir seluruhnya merupakan kompilasi atau kutipan dari sejumlah sumber itu juga mengemukakan pandangannya bahwa laki-laki (suami) harus mempergauli istrinya dengan baik, bersabar, dan melupakan perbuatan-perbuatannya yang kurang baik

[35] Ahmad bin Asymuni, *Adab al-Mu'asyarah*..., hlm. 13.

sebagai bentuk rasa sayang kepadanya karena memang akalnya terbatas, sebagaimana dinyatakan dalam hadits, karena kuatnya syahwat, perempuan sering kali menutup akal sehat mereka. Maka, karena itu, mereka (perempuan itu) terbatas untuk bisa mencapai kesempurnaan.[36]

Selanjutnya, K.H. Ahmad bin Asymuni berpendapat bahwa gairah (nafsu, syahwat) seksual perempuan lebih kuat dari gairah seksual laki-laki. Kuatnya gairah seksual perempuan itulah, menurutnya, faktor yang mengakibatkan akal perempuan lebih rendah dibanding akal laki-laki. Dengan kata lain, akal perempuan lebih lemah dibandingkan akal laki-laki karena berahinya lebih dominan. Pandangan umum justru menunjukkan sebaliknya, yaitu syahwat laki-laki lebih kuat dari syahwat perempuan. Itulah sebabnya, menurut pendapat ini, laki-laki boleh mengawini lebih dari seorang perempuan (poligami), sedangkan perempuan tidak boleh poliandri. Syaikh Nawawi al-Bantani tampaknya sepakat dengan pendapat yang terakhir ini. Dalam kitab *'Uqud al-Lujain*, ia menyebutkan: "Jika penis laki-laki sudah berdiri, hilanglah dua pertiga akalnya."[37] Namun, Syaikh Nawawi al-Bantani tidak menyebutkan sebaliknya.

Pandangan mengenai kualitas nafsu seks laki-laki dan perempuan ini tentu saja merupakan asumsi-asumsi subjektif orang, anggapan-anggapan, atau bahkan merupakan mitos-mitos yang terus disosialisasikan dari generasi ke generasi, baik

---

[36] Ahmad bin Asymuni, *Adab al-Mu'asyarah...*, hlm. 2.
[37] Muhammad bin Umar Nawawi al-Bantani, *Syarh 'Uqud al-Lujain...*, hlm. 94.

secara oral maupun melalui teks-teks keagamaan. Namun, satu hal yang pasti adalah bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama diberikan anugerah libido dan kecenderungan menyukai satu terhadap yang lain. Laki-laki mempunyai hasrat kepada perempuan dan perempuan mempunyai hasrat seks kepada laki-laki. Tingkat kuat-lemahnya hasrat seksual antara laki-laki dan perempuan sangatlah relatif. Ada suami yang memang mempunyai ekspresi seksual yang lebih dibanding istrinya. Namun, tidak sedikit pula istri yang mempunyai ekspresi seksual yang lebih kuat daripada suaminya. Fakta-fakta sosial menunjukkan pandangan ini.

Demikianlah, beberapa saja teks keagamaan yang memberikan justifikasi kepada suami untuk melakukan apa saja terhadap istrinya dan istri selalu dibebani kewajiban mutlak untuk menuruti kepentingan suaminya. Teks-teks seperti ini banyak dikemukakan dalam kitab-kitab tersebut.

A. Membaca Kitab *'Uqud al-Lujain*

Sebagaimana sudah dikemukakan, bahwa kitab *'Uqud al-Lujain* berisi pandangan-pandangan yang bias gender. Uraian berikut ini ingin membatasi pada bacaan kita terhadap referensi pesantren yang satu ini. Pertanyaan utamanya adalah dari manakah semua norma hukum atas perempuan tersebut bersandar? Diskriminasi berbasis gender selalu didasarkan pada akar relasi kekuasaan yang timpang yang dibakukan oleh pemikiran manusia. Kitab *'Uqud al-Lujain* memberikan landasan dasarnya pada firman Allah Swt. berikut ini:

ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ

"*Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka....*" (QS. an-Nisaa' [4]: 34.).

Menurut Syaikh Nawawi al-Bantani, mengutip pendapat para ahli tafsir klasik, laki-laki memang lebih unggul daripada perempuan. Hal ini, menurutnya, dapat dilihat dari banyak segi, baik secara hakikat (fitrah atau kodratnya) maupun secara hukum agama (*syar'iyyah*). Menurut hakikatnya, akal dan pengetahuan laki-laki lebih banyak, hati mereka lebih tabah dalam menanggung beban berat, dan tubuh mereka lebih kuat. Oleh karena itulah, hanya kaum laki-laki yang menjadi nabi, ulama, pemimpin bangsa, dan pemimpin shalat. Di samping itu, laki-lakilah yang diwajibkan jihad (perang), azan, khotbah, shalat Jum'at, kesaksian dalam pidana, dan hukum *qishash*. Laki-laki juga mendapat bagian waris dua kali bagian perempuan. Hanya laki-laki pula yang memiliki hak mengawinkan, menceraikan, dan poligami. Di pundak laki-lakilah kewajiban dan tanggung jawab atas mahar (mas kawin) dan nafkah keluarganya.[38]

[38] Muhammad bin Umar Nawawi al-Bantani, *Syarh 'Uqud al-Lujain* (Cirebon: Attamimi, Tanpa Tahun). Lihat juga tinjauan dan analisis hadits kitab ini oleh Forum

Pada sisi lain, Syaikh Nawawi al-Bantani juga mengutip hadits Nabi Muhammad Saw. tentang fitnah perempuan. Misalnya: "*Takutlah kalian terhadap fitnah dunia dan fitnah perempuan. Sungguh, fitnah yang pertama terhadap Bani Israel adalah karena perempuan.*"[39] Dikemukakan pula oleh Syaikh Nawawi al-Bantani sebuah hadits yang menyatakan: "*Aku tidak meninggalkan sesudahku suatu fitnah (cobaan) yang lebih membahayakan kaum laki-laki, kecuali dari perempuan.*"[40]

Fitnah, dalam buku-buku fiqh, diartikan sebagai sesuatu yang menggoda, mengganggu, serta menggoda hati dan pikiran laki-laki. Lemah dan dangkalnya akal perempuan serta tubuhnya yang menjadi sumber fitnah tersebut kemudian diyakini sebagai kodrat atau norma yang baku dan melekat pada diri setiap perempuan. Keyakinan ini pada gilirannya dijadikan dasar rujukan untuk membatasi tugas-tugas dan peran-peran perempuan di ruang publik. Tugas dan peran mereka adalah dalam ruang domestik atau rumah, serta mengurus suami dan mengasuh anak-anak dengan sebaik-baiknya. Tugas dan peran ini selanjutnya dinyatakan sebagai kodrat perempuan. Pengaturan seperti ini dimaksudkan untuk menjaga kehormatan perempuan agar tidak mudah dilecehkan oleh laki-laki.

Pada bagian akhir, Syaikh Nawawi al-Bantani menyajikan gambaran kaum perempuan pada zamannya, yaitu antara lain

---

Kajian Kitab Kuning, *Ta'liq wa Takhrij Syarh 'Uqudal Lujain fi Bayan Huquq az-Zaujain* (Jakarta: FK3, Tanpa Tahun), hlm. 38.

[39] *Ibid.*, hlm. 17.

[40] *Ibid.*

senang memamerkan keindahan tubuhnya di hadapan laki-laki, minimnya rasa malu (tidak tahu malu), jalannya berlenggak-lenggok bagai peragawati yang berjalan di atas *catwalk*, dan senang mengumbar suara merdunya agar didengar oleh kaum laki-laki.

Sebelum menjelaskan kewajiban istri terhadap suaminya, Syaikh Nawawi al-Bantani menyebutkan sejumlah kewajiban suami terhadap istrinya, antara lain suami wajib mempergauli istrinya dengan baik (*mu'asyarah bil ma'ruf*). Syaikh Nawawi al-Bantani, untuk hal ini, mengutip dari beberapa hadits yang antara lain sebagai berikut:[41]

وَاسْتَوْصُوْا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا فَإِنَّهُنَّ عَوَانٍ عِنْدَكُمْ لَيْسَ تَمْلِكُوْنَ شَيْئًا غَيْرَ ذٰلِكَ.

"Perhatikanlah sungguh-sungguh. Hendaklah kalian memperlakukan istri-istri kalian dengan baik karena mereka (istri-istri) adalah bagaikan tawanan (asirat)*. Kalian tidak berhak atas mereka, kecuali memperlakukannya dengan baik."*

Nabi Muhammad Saw. menyampaikan pesan ini pada saat haji wada' (perpisahan) di Arafah.

Hadits lain yang diikuti Syaikh Nawawi al-Bantani menyebutkan:[42]

---

[41] *Ibid.*, hlm. 4.
[42] *Ibid.*

وَقَالَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: حَقُّ الْمَرْأَةِ عَلَى الزَّوْجِ أَنْ يُطْعِمَهَا إِذَا طَعِمَ وَيَكْسُوهَا إِذَا اكْتَسَى وَلَا يَضْرِبَ الْوَجْهَ وَلَا يُقَبِّحَ وَلَا يَهْجُرَ إِلَّا فِي الْمَبِيْتِ.

"Rasulullah Saw. bersabda: 'Berilah ia (istri) makan jika kamu makan. Berilah pakaian jika kamu berpakaian. Jangan memukul mukanya, jangan melukainya, dan jangan meninggalkannya, kecuali di tempat tidur."

Syaikh Nawawi al-Bantani juga menyebutkan, misalnya, bahwa suami juga harus bersikap sabar menghadapi kelakuan buruk istrinya. Kewajiban ini didasarkan oleh hadits yang mengatakan:

إِنَّ مِنْ أَكْمَلِ الْمُؤْمِنِيْنَ إِيْمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا. وَأَلْطَفُهُمْ بِأَهْلِهِ.

"Barang siapa yang bersabar atas kelakuan buruk istrinya, Allah akan memberinya pahala sebanyak pahala yang diberikan kepada Nabi Ayyub ketika ia dicoba Tuhan."

Hadits lain mengatakan:[43]

---

[43] *Ibid.*

"Suami yang baik adalah yang bersikap lembut kepada istrinya."

Syaikh Nawawi al-Bantani juga mengutip hadits sebagai berikut:[44]

"Orang Mukmin yang sempurna imannya adalah orang yang paling baik budi pekertinya dan paling lembut terhadap keluarganya."

atau

خِيَارُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ.

"Sebaik-baik kamu adalah yang terbaik terhadap keluarganya."

Syaikh Nawawi al-Bantani juga mengutip pendapat Ibnu Abbas Ra. yang mengatakan:

أُحِبُّ أَنْ أَتَزَيَّنَ لِنِسَائِي كَمَا أُحِبُّ أَنْ تَتَزَيَّنَ لِي.

"Aku ingin berdandan (tampil menarik) untuk istriku sebagaimana aku ingin istriku berdandan (tampil menarik) untukku."

---

[44] *Ibid.*

Dalam semua hal itu, Syaikh Nawawi al-Bantani sesungguhnya tidak sendirian sebab hampir semua kitab klasik juga memiliki pandangan yang sama. Kutipan-kutipannya dalam kitab *'Uqud al-Lujain* menunjukkan bahwa ia mengutip sumber kitab klasik yang lain. Beberapa di antaranya adalah kitab *Ihya' Ulumuddin* karya Imam al-Gazali. Budhy Munawar Rahman, seorang intelektual muda, bahkan mengatakan bahwa kitab *'Uqud al-Lujain* adalah ringkasan dari pandangan Imam al-Gazali dalam kitabnya. Selain itu, terdapat kitab *Az-Zawajir* karya Ibnu Hajar al-Haitami, *At-Targhib wa at-Tarhib* karya Al-Mundziri, *'Uqubat Ahl al-Kabair* karya Abu al-Laits as-Samarkandi, *Al-Jami' ash-Shaghir* oleh Imam as-Suyuthi, *Tafsir al-Khazin*, dan *Tafsir asy-Syarbaini al-Khathib*. Syaikh Nawawi al-Bantani dalam karyanya menyebut para penulis kitab-kitab tersebut dan nama ulama yang lainnya.

B. Pendapat Kiai dan Santri terhadap Kitab *'Uqud al-Lujain*

Pandangan-pandangan dalam kitab *'Uqud al-Lujain* dapat dipastikan sangat memengaruhi pandangan para santri. Mereka bahkan memahaminya sebagai doktrin agama atau sebuah keputusan Tuhan yang tidak boleh dilanggar dan ditolak. Dalam banyak kesempatan saat kitab ini dibacakan, para santri, terutama santri perempuan, sesungguhnya merasakan banyak hal yang sulit diterima oleh hati nurani mereka karena dianggap menyudutkan, membatasi, atau membebaninya. Namun, seperti biasanya, mereka merasa tidak mampu mengungkapkan kegundahan dan keresahan

hatinya itu. Apalagi bahwa pernyataan-pernyataan di dalamnya didasarkan pada hadits-hadits Nabi Muhammad Saw. Mereka juga sebenarnya ingin mempertanyakan beberapa masalah yang dianggap sangat janggal dalam teks-teks kitab kuning tersebut. Namun, mereka juga tidak memiliki keberanian untuk menggugatnya.

Dalam tradisi pesantren, kitab-kitab kuning merupakan karya para ulama besar. Karya-karya itu tentu didasarkan pada dalil-dalil dari teks suci, baik Al-Qur'an maupun hadits. Maka, tidak ada alasan bagi para santri untuk menolaknya. Kitab-kitab ini selalu diterima oleh para santri, tanpa *reserve*, sebagai kebenaran dan kebaikan yang datang dari agama. Allah Swt. atau nabi pastilah tidak membuat aturan, kecuali untuk kebaikan makhluknya. "Semua pendapat para ulama yang tertulis dalam kitab kuning pastilah untuk kebaikan masyarakat. Jika orang tidak bisa memahami maksud Tuhan tersebut, akal manusialah yang tidak memahaminya karena akal manusia sangat terbatas," begitulah ungkapan-ungkapan yang sering disampaikan para kiai pesantren kepada para santrinya.

Dengan demikian, meskipun logika kita bisa menerimanya, kita tetap harus menerima teks-teks keagamaan tersebut sebagaimana adanya. Hal ini karena akal manusia lemah dan terbatas untuk bisa memahami kehendak Allah Swt. "*Barang siapa yang menafsirkan Al-Qur'an (atau hadits) dengan akal pikirannya, ia sudah disediakan tempatnya di neraka*," demikian argumen yang juga selalu disampaikan dengan mengutip sebuah hadits yang *mutawatir*.

Lain halnya dari itu, sebagaimana sudah diuraikan sebelumnya, dalam tradisi pesantren sampai hari ini, kritik terhadap kitab keagamaan klasik dan terhadap para ulama adalah tindakan yang tidak sopan, sombong, dan tidak berakhlak baik (*su'ul adab*). Bahkan, dalam beberapa kasus, seorang santri yang mempertanyakan hal ini acap kali juga dianggap kurang baik (*su'ul adab*). Dengan demikian, kitab *'Uqud al-Lujain* ini juga diterima oleh para santri di pesantren dengan penuh penghormatan dan melimpahkan banyak "berkah".

Akan tetapi, segera dikemukakan bahwa dewasa ini, kesetiaan atau ketundukan para santri pada ajaran-ajaran kitab tersebut telah terkikis sedikit demi sedikit dan tereduksi (direduksi) hari demi hari. Praktik keseharian santri perempuan ternyata banyak yang sudah tidak lagi menunjukkan kesetiaan dan konsisten pada ajaran-ajarannya. Mereka secara sadar atau tidak sudah banyak yang tidak lagi mematuhi atau mengamalkannya. Jika menurut kitab-kitab itu seorang perempuan yang bepergian jauh, misalnya, harus disertai *mahram* (populer disebut *muhrim*), kini banyak di antara mereka sudah biasa pulang-pergi ke kampungnya sendirian saja. Sudah jarang orang tua mereka atau keluarga dekat mereka yang menjemput atau mengantarkan mereka karena sibuk bekerja atau sekolah.

Jika semula santri perempuan dilarang mengenakan celana panjang karena dianggap menyerupai laki-laki, sekarang sudah banyak santri perempuan yang mengenakannya. Sebagian bahkan juga membuka jilbabnya ketika di rumah. Jika dalam kitab tersebut dinyatakan bahwa shalat perempuan

di kamar rumahnya lebih baik daripada shalat di masjid, kini masjid-masjid dipenuhi kaum perempuan. Jika barisan shalat perempuan harus paling belakang, kini mereka sudah berbaris di sampingnya, meski dengan tetap dibuat batas atau hijab. Jika dalam kitab kuning seorang santri perempuan dilarang berbicara secara tatap muka langsung dengan laki-laki bukan *mahram*nya, kini hal itu menjadi kejadian yang lumrah. Bahkan, kini tidak sedikit anak perempuan kiai yang terjun ke dunia bisnis atau politik dengan menjadi anggota legislatif, eksekutif, yudikatif, atau pejabat publik lainnya. Padahal, kitab-kitab yang dibaca mereka melarangnya.

Tidak sedikit anak perempuan kiai yang menjadi pegawai negeri dalam berbagai jenis profesi. Sebagian mereka juga aktif dalam berbagai kegiatan sosial, ekonomi, kebudayaan, aktif di LSM, keorganisasian masyarakat, dan sebagainya. Lebih jauh dari itu, dewasa ini kita menyaksikan ratusan ribu, bahkan jutaan perempuan, sudah bekerja di luar negeri, seperti di Arab Saudi, Kuwait, Bahrain, Malaysia, Korea, Jepang, dan Hongkong. Mereka berangkat ke sana tanpa disertai *mahram*nya. Mereka meninggalkan suami, anak-anak, atau keluarganya. Sebagian dari mereka pernah menjadi santri (alumni pesantren). Tidak sedikit juga yang masih belajar di pesantren. Mereka sendiri masih ingin belajar. Namun, karena kondisi ekonomi orang tuanya, mereka terpaksa diminta berhenti belajar dan bekerja sebagai TKW di luar negeri, antara lain Korea, Malaysia, Singapura, Hongkong, terutama di Arab Saudi. Pilihan ke Arab Saudi juga dimotivasi oleh niat bisa haji. Sebelum pergi ke luar negeri, mereka juga meminta doa

restu kiainya agar selamat dan sukses. Kiai pun dengan tulus mendoakannya.

Kini, juga banyak anak perempuan kiai atau ulama yang belajar di negara-negara Barat, seperti Inggris, Belanda, dan Jerman. Mereka juga tanpa di dampingi keluarganya (*mahram*). Sebagian dari mereka ada yang sudah tidak lagi mengenakan pakaian santrinya, sudah membuka kerudung atau jilbab tanpa risih, mengenakan celana *jeans*, atau model busana yang lain. Mereka juga pulang pergi ke tanah air sendiri saja, tanpa *mahram*. Kita tentu dapat mengerti keadaan ini. Kita dapat membayangkan betapa repot dan besar biayanya jika mereka harus menyertakan ayahnya atau saudaranya. Apa yang akan dikerjakan para pendamping itu nanti di luar negeri?

Ini semua adalah fakta-fakta perubahan yang tidak dapat diingkari dan tidak dapat dicegah. Doktrin-doktrin agama, termasuk yang ada dalam kitab-kitab kuning, sudah sulit bisa dijalankan. Masyarakat santri sudah tidak lagi berada dalam kehidupan agraris, tetapi sudah memasuki zaman dan kebudayaan modern dengan segala kompleksitasnya. Konsep *mahram* yang pada dasarnya dimaksudkan sebagai bentuk dan cara memproteksi atau melindungi perempuan dari pelecehan laki-laki, sekarang ini sudah berubah bentuk dan mekanismenya. Perlindungan terhadap perempuan tidak lagi bersifat personal sebagaimana pada zaman agraris. Cara melindungi orang, terutama perempuan dari kejahatan orang lain, sudah digantikan dengan perlindungan yang bersifat kelompok dan diatur oleh negara.

Maka, terminologi *mahram* tidak lagi dimaknai secara tekstual, yaitu pendampingan fisik orang, tetapi kontekstual,

yaitu dengan melalui sistem hukum. Hal terpenting dalam hal ini adalah adanya kondisi yang aman dan terlindungi. Namun, adalah menarik bahwa terhadap kenyataan perubahan ini, ternyata kita tidak pernah atau jarang mendengar adanya keberatan atau protes para ulama atau kiai pesantren, meskipun secara tekstual konsep *mahram* personal masih terus diajarkan setiap hari.

Mengenai konsep *mahram* melalui sistem hukum negara sebetulnya sudah dikemukakan oleh para ulama klasik, seperti Al-Karabisi, Imam Qaffal, dan Imam ar-Rauyani. Ibnu Hajar al-'Asqallani, dalam *Fath al-Bari*, menginformasikan kepada kita bahwa kepergian perempuan seorang diri tanpa *mahram* adalah boleh, asalkan aman. Konon, ini juga dibenarkan oleh Imam Nawawi dalam kitabnya, *Syarh Muhadzdzab*. Meskipun demikian, para ulama masih membatasinya hanya untuk keperluan yang sangat penting atau keperluan wajib, yakni haji dan umrah. Pembatasan ini, menurut Imam Qaffal, adalah ganjil. Menurut ulama bermazhab Syafi'i ini, bolehnya perempuan pergi tanpa *mahram*, tetapi tetap dalam kondisi aman tersebut seharusnya tidak hanya untuk keperluan pergi haji atau umrah, tetapi untuk semua keperluan perjalanan ke mana saja dan untuk keperluan apa saja.[45]

Syaikh Yusuf al-Qardhawi, seorang ulama kontemporer terkemuka tamatan Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir, juga menganut pendapat yang longgar tersebut. Dalam pandangannya, ia mengatakan bahwa persoalan *mahram*

---

[45] Ibnu Hajar al-Asqallani, *Fath al-Bari fi Syarh Shahih al-Bukhari Juz IV* (Beirut: Dar al-Fikri, Tanpa Tahun), hlm. 557.

adalah persoalan kontekstual. Maksud utama dari "kewajiban perempuan bersama *mahram*" adalah perlindungan dan keamanan bagi perempuan. Apabila kondisi masyarakat telah berubah, "kewajiban bersama *mahram*" tersebut bisa diganti dengan mekanisme, media, atau cara lain, asalkan memenuhi tujuan perlindungan dan keamanan yang diperlukan.

Syaikh Yusuf al-Qardhawi kemudian menjelaskan bahwa sebetulnya banyak para ulama fiqh yang memperkenankan seorang perempuan pergi haji tanpa *mahram* dan tanpa suami. Ia bisa ditemani seorang perempuan atau pergi bersama suatu rombongan. Dalam catatan hadits, Aisyah Ra. pernah pergi haji dalam suatu rombongan dengan beberapa istri Nabi Muhammad Saw. yang lain (*ummahatul mu'minin*). Dalam rombongan, itu ada Utsman bin Affan Ra. dan Abdurrahman bin Auf Ra. Dua orang laki-laki ini bukanlah *mahram* mereka. Dengan demikian, hukum yang melarang kaum perempuan bepergian jauh tanpa *mahram* adalah untuk kepentingan perlindungan perempuan, dan ini sangat kondisional. Kepentingan ini pada saat sekarang bisa diwujudkan melalui kebijakan-kebijakan yang memberikan perlindungan kepada setiap orang yang ada dalam perjalanan dengan menambahkan pengawasan atau dengan mempermudah teknik perjalanan.[46]

C. Mulai Mengkritik Diri Sendiri

Melihat kenyataan perubahan sosial di satu sisi dan ambivalensi sikap tersebut, para santri dan alumni perempuan

[46] Yusuf al-Qardhawi, *Kaifa Nata'amal ma'a as-Sunnah an-Nabawiyyah* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 131.

pesantren yang cukup terdidik atau terpelajar mulai merintis kajian-kajian kritis terhadap kitab-kitab kuning. Ini terjadi sekitar tahun 1998. Mereka ingin melihat, adakah ajaran-ajaran yang terdapat dalam kitab tersebut memiliki dasar legitimasi yang kuat dan sisi keilmuan Islam atau justru hanya merupakan perspektif dan pandangan penulisnya? Mereka yang terlibat sebelumnya sudah dikenalkan wacana gender. Di bawah koordinasi Shinta Nuriyah, istri K.H. Abdurrahman Wahid, mereka kemudian membentuk wadah kajian yang kemudian dikenal dengan Forum Kajian Kitab Kuning (FK3). Kitab *Syarh 'Uqud al-Lujain fi Bayan Huquq az-Zaujain* karya Syaikh Nawawi al-Bantani dipilih dan dianalisis dari sekian kitab pesantren. Pilihan atas kitab ini lebih didasarkan bahwa kitab ini paling banyak dikaji di pesantren yang menguraikan hak-hak perempuan dalam Islam seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya.

Orang-orang yang tergabung dalam Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), di samping Shinta Nuriyah sendiri, adalah Husein Muhammad, Masdar F. Mas'udi, Syafiq Hasyim, Lies Mustafsirah (Lies Marcoes), Rarhah Ciciek, yang keempatnya dari P3M, Atas Hendarsih dari Pusat Studi Kajian Wanita Universitas Indonesia, Djudju Djubaidah, aktivis perempuan dari Pesantren Cipasung, dan Juju Juhairiyah (Banten). Pada waktu berikutnya, beberapa orang dilibatkan dalam forum ini. Mereka antara lain Badriyah Fayumi, Durroh Nafisah, Faqihuddin Abdul Kodir dari PP. Dar at-Tauhid, Cirebon, dan terakhir Luthfi Fathullah. Nama terakhir adalah doktor ahli hadits yang menulis disertasi tentang hadits-hadits dalam kitab *Durrah an-Nashihin* yang juga diajarkan di pesantren.

Beberapa kali dihadiri juga oleh Rosalia Scortino, peneliti dari *Ford Foundation*, dan sejumlah nama lainnya. Kajian ini pada mulanya lebih ditekankan pada analisis *sanad* (transmisi) haditsnya. Namun, dalam perjalanannya kemudian, juga didiskusikan maknanya. Untuk keperluan tersebut, mereka membaca sejumlah kitab, terutama kitab-kitab hadits berikut seperangkat kitab-kitab ilmu hadits. Hasil kajian mereka yang kemudian dibukukan dan diterbitkan dengan judul *Ta'liq wa Takhrij Syarh 'Uqudal Lujain fi Bayan Huquq az-Zaujain* (Catatan dan Penilaian atas *'Uqudal Lujain fi Bayan Huquq az-Zaujain*) dan buku tersebut cukup mencengangkan.

Para aktivis tersebut menemukan fakta-fakta ilmiah yang tidak pernah mereka ketahui ketika belajar kitab ini di pesantren. Dalam kitab ini, ternyata ada 33% hadits yang diklasifikasikan sebagai *maudhu'* (palsu). Sebagian ulama menyebutnya dengan istilah *la ashlalah* (tidak ada dasar atau sumbernya) atau tidak ditemukan sumbernya. Kemudian, sebanyak 22% termasuk kategori hadits *dha'if* (lemah), dan sisanya *shahih* (sehat) atau *hasan* (baik). Dua kualifikasi yang pertama, dalam terminologi para ahli hadits, tidak dapat dijadikan dasar hukum agama.[47] Hadits-hadits *maudhu'* biasanya dibuat oleh orang dengan menisbatkannya kepada Nabi Muhammad Saw. sehingga dikesankan sebagai sabda atau perilaku beliau. Padahal, beliau tidak mengatakan atau melakukannya. Hal ini biasanya sengaja dilakukan seseorang

[47] Lihat Forum Kajian Kitab Kuning, *Ta'liq wa Takhrij Syarh 'Uqudal Lujain fi Bayan Huquq az-Zaujain* (Jakarta: FK3, Tanpa Tahun). Kitab ini telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia berjudul *Wajah Baru Relasi Suami Istri: Telaah Kitab 'Uqud al-Lujain* (Yogyakarta: LK*i*S, 2001).

dalam rangka kepentingan tertentu, baik kepentingan golongan, kelompok, maupun politik. Hadits dengan kategori *dha'if* (lemah), meskipun tidak bisa menjadi dasar hukum, bisa digunakan untuk memberikan dorongan (*targhib*) atau memperingatkan (*tarhib*) sepanjang tidak berlebihan.

Satu-satunya kategori yang bisa dijadikan legitimasi hukum adalah hadits-hadits *shahih* (valid dan autentik) atau minimal *hasan* (baik). Namun, jika kita mengkaji secara kritis, hadits yang dinyatakan *shahih*, termasuk oleh Imam Bukhari dan Imam Muslim dalam kitab *Shahih* mereka, juga tidak tertutup kemungkinan bahwa dari sisi *matan* (isi) boleh jadi masih bisa dipertanyakan atau justru lemah, perlu ditakwil, atau tidak bisa dipakai sama sekali. Para ahli hadits menyatakan *laisa kullu ma shahha isnaduhu shahha matnuhu* (tidak semua hadits yang *shahih* dari sisi transmisi adalah *shahih* dari sisi isi)—begitu juga sebaliknya.[48]

Mengenai kaidah ini, dapat disampaikan contoh hadits yang tidak ditulis dalam kitab *'Uqud al-Lujain*. Dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah Ra., misalnya, disebutkan shalat seseorang batal karena lewatnya perempuan, himar, atau anjing. Hadits ini terdapat dalam kitab *Shahih Muslim*, IV/228–229. Orang yang membaca hadits ini begitu saja tentu akan merasakan adanya kejanggalan karena bagaimana shalat seseorang bisa batal hanya karena ada seorang perempuan yang lewat di depannya, dan bagaimana mungkin perempuan disejajarkan dengan binatang khimar atau

[48] Ibnu Shalah, *Muqaddimah* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 113. Lihat juga Ibnu Katsir, *Ikhtishar 'Ulum al-Hadits* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 43.

anjing. Bukan hanya kita yang merasa aneh dengan hadits ini. Siti Aisyah Ra., istri nabi, juga heran, bahkan sempat marah, lalu mengatakan:

> Ini tidak mungkin karena aku sendiri tiduran telentang di hadapan nabi pada saat beliau shalat.

Selain itu juga, hadits yang terdapat dalam kitab *Shahih Bukhari* dan *Shahih Muslim*, menyatakan bahwa sumber kesialan adalah rumah, perempuan, dan kuda.[49] Hadits-hadits semacam ini dilihat dari isinya tentu sangat janggal dan sulit untuk bisa dipahami oleh pikiran. Bagaimana mungkin perempuan sebagai sumber kesialan, bukan malah menjadi sumber kebahagiaan? Kalau begitu, mengapa kita harus mengawini perempuan? Kemudian, dari mana kita semua ini dilahirkan? Ini tentu saja memerlukan analisis yang lebih luas karena sama sekali tidak masuk akal sehat.

Demikianlah, kajian yang dilakukan oleh para santri aktivis terhadap kitab *'Uqud al-Lujain* bukan hanya menjelaskan, melainkan juga memberikan catatan (*ta'liq*) atau semacam komentar terhadap hadits-hadits tersebut. Misalnya, apakah benar setiap laki-laki berakal lebih cerdas daripada setiap akal perempuan? Apakah kita tidak pernah membaca sabda Nabi Muhammad Saw. bahwa seorang perempuan, Aisyah Ra., adalah sumber pengetahuan agama bagi para sahabat yang lain? Apakah kita tidak membuka mata kita untuk melihat

---

[49] Imam Bukhari, *Shahih al-Bukhari Juz VI* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 400–401. Lihat juga Imam Muslim, *Shahih Muslim Juz XIV* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 220–222.

kenyataan-kenyataan banyaknya perempuan yang cerdas dan mengungguli laki-laki?

Para penulis buku *Ta'liq wa Takhrij Syarh 'Uqudal Lujain fi Bayan Huquq az-Zaujain* mencoba menganalisis sekaligus mengkritisi di bawah perspektif keadilan bagi perempuan. Mereka tidak hanya melihat atau membaca bunyi teks-teks keagamaan saja, tetapi juga melihat kenyataan-kenyataan dan fakta-fakta sosial kemasyarakatan. Keduanya kemudian dihadapkan dan didiskusikan. Bagi mereka, sesuatu yang benar tidak mungkin berlawanan dengan sesuatu yang benar lainnya.

Hasil kajian, analisis, dan komentar kritis para santri tersebut terhadap sumber keagamaan yang ada dalam kitab *'Uqud al-Lujain* telah menandai dimulainya keberanian para santri menyentuh tradisi yang seakan-akan anti-kritik itu. Ini merupakan perkembangan baru yang sungguh-sungguh dapat dipandang berani. Ini hal yang tidak biasa dilakukan oleh para santri. Hal ini muncul karena sebuah kesadaran yang tinggi tentang keharusan bagi diwujudkannya keadilan gender.

D. *'Uqud al-Lujain* Tidak *Mu'tabar*

Para penulis *Ta'liq wa Takhrij Syarh 'Uqudal Lujain fi Bayan Huquq az-Zaujain* mendasari analisis dan kritiknya dengan kesadaran ilmiah dan keagamaan yang cukup tinggi. Mereka tidak sekadar menggugat atau ingin berbeda supaya dikenal, seperti yang sering secara sinis dilontarkan sebagian orang. Mereka melihat bahwa adalah sulit diterima akal sehat jika agama (Islam) mengapresiasi relasi gender secara tidak adil atau mengafirmasi hubungan laki-laki dan perempuan dalam

posisi subordinatif dan memarginalkan satu atas yang lain, apalagi jika kemudian melahirkan kekerasan.

Agama Islam dan agama-agama lain tentu dihadirkan Tuhan untuk membebaskan ketidakadilan antarmanusia dengan alasan apa pun, baik atas dasar gender, warna kulit, etnis, keyakinan maupun yang lainnya. Ini ditegaskan secara eksplisit dalam sejumlah ayat-ayat Al-Qur'an sendiri. Manusia laki-laki dan perempuan diciptakan untuk saling mengenal, saling menghargai, dan saling bekerja sama. Tidak hanya ini, Al-Qur'an juga melarang pergunjingan (*ghibah*). "*Janganlah di antara kamu saling menggunjing*," begitu bunyi ayat yang terdapat dalam Al-Qur'an.

Teks-teks agama juga menegaskan tidak ada kelebihan satu atas yang lain, kecuali atas dasar ketakwaannya kepada Tuhan. Al-Qur'an juga melarang sekelompok orang atau kaum untuk mengolok-olok, melecehkan, atau merendahkan kelompok atau kaum yang lain. "*Mereka yang diolok-olok boleh jadi lebih baik daripada mereka yang mengolok-olok*," begitu ayat yang disampaikan dalam kitab suci tersebut. Perspektif kesetaraan, keadilan gender, dan anti-kekerasan inilah yang menjadi dasar utama alasan mereka harus melakukan analisis kritis terhadap wacana keagamaan yang bias gender.

Itulah sebabnya, Gus Dur dalam kesempatan *launching* atas kitab ini mengatakan bahwa kitab ini sebetulnya tidak masuk dalam kategori *mu'tabar* (standar dan otoritatif atau representatif). Istilah *mu'tabar* biasanya digunakan oleh para kiai di pesantren untuk menunjuk kepada kitab yang boleh dijadikan pegangan yang tepercaya. Sebaliknya, kitab-kitab yang berkategori *ghairu mu'tabar* (tidak muktabar) biasanya

merupakan kitab-kitab yang tidak boleh dibaca atau tidak cukup representatif. Namun, dalam kenyataannya, dua kategori ini sulit didefinisikan dan tidak ada kesepakatan para kiai untuk menentukan kitab-kitab yang *mu'tabar* dan kitab yang tergolong *ghairu mu'tabar*. Kriteria yang bisa dijadikan standar untuk menentukan kedua jenis kitab ini tidak juga didapatkan jawaban yang memuaskan.

Hal senada dengan pandangan Gus Dur tersebut adalah pendapat K.H. Musthafa Bisri (Gus Mus), pengasuh PP. Raudlatut Thalibin, Rembang, Jawa Tengah. Dalam pengantar buku *Wajah Baru Relasi Suami-Istri*, Gus Mus, demikian panggilan akrabnya, mengatakan bahwa dengan melihat materi kitab *'Uqud al-Lujain*, sebenarnya banyak kiai pesantren yang tidak begitu sreg—untuk tidak mengatakan tidak setuju—terhadapnya. Menurut Gus Mus, ayahnya sendiri, K.H. Bisri Musthafa, seorang kiai besar yang berpengaruh dan produktif menerjemah kitab-kitab kuning, menyatakan kurang setujunya jika kitab *'Uqud al-Lujain* diajarkan kepada para santri. K.H. Bisri Musthafa mengatakan bahwa kitab ini membuat lelaki besar kepala.[50]

Walaupun demikian, sampai hari ini, banyak pesantren masih terus mereproduksi kitab ini, baik pada pengajian harian maupun pada waktu-waktu tertentu, seperti dalam bulan suci Ramadhan. Pandangan dan penilaian Gus Dur, Gus Mus, ataupun K.H. Bisri Musthafa seakan-akan tidak pernah didengar atau digubris. Mungkin Syaikh Nawawi al-Bantani, pengarang kitab tersebut, terlalu besar untuk dinilai

[50] Forum Kajian Kitab Kuning, *Wajah Baru Relasi Suami Istri...*, hlm. x.

atau dikritisi oleh siapa pun, termasuk para kiai pesantren terkemuka. Demikianlah, kita sudah melihat isu-isu perempuan dalam kitab-kitab kuning di pesantren.

Secara garis besar, kita dapat mengatakan bahwa kitab-kitab tersebut menempatkan perempuan dalam posisi di bawah laki-laki atau—dalam bahasa kaum feminis—tersubordinasi. Maka, pertanyaan penting yang tersisa dan sering dilontarkan banyak orang adalah mengapa hak dan relasi laki-laki dan perempuan dalam kitab-kitab Islam tersebut tidak setara? Dalam banyak analisis, sekurang-kurangnya ada dua jawaban yang dapat dikemukakan secara sederhana. *Pertama*, kitab-kitab kuning tersebut merupakan produk kebudayaan zamannya, yaitu Abad Pertengahan Islam di Timur Tengah yang dilingkupi oleh budaya patriarkat atau budaya yang didominasi oleh kaum laki-laki. *Kedua*, para penulis kitab-kitab tersebut mayoritas laki-laki.

E. Diskursus Gender Memasuki Pesantren

Kenyataan-kenyataan tersebut kemudian menyadarkan para aktivis perempuan pesantren untuk mencoba mencari pemecahan masalah relasi laki-laki dan perempuan dalam kitab kuning. Memahami persoalan ini sebenarnya terpulang pada persoalan perspektif dan kemampuan memahami diskursus gender. Kajian yang menyeluruh terhadap teks-teks fiqh klasik yang berhubungan dengan relasi perempuan dan laki-laki masih memperlihatkan adanya kekaburan pemahaman antara hal yang dipandang sebagai kodrat, kehendak Tuhan,

sesuatu yang *given* (terberi), dan hal yang sesungguhnya merupakan bangunan sosial, konstruksi sosial, atau sistem kemasyarakatan dan diusahakan oleh masyarakat atau yang biasa disebut relasi gender. Pemahaman masyarakat, termasuk komunitas pesantren, mengenai perbedaan kedua terminologi ini sama sekali belum terbangun. Dengan kata lain, mereka belum memahami mengenai yang apa disebut "gender" dan yang disebut "seks". Keduanya dianggap sama saja, yaitu sebagai pemberian Tuhan.

Posisi dan peran perempuan-laki-laki dalam pandangan *mainstream* masyarakat selama ini dipahami sebagai sesuatu yang tetap, baku, dan merupakan ketentuan Tuhan sehingga tidak boleh diubah. Perempuan dan laki-laki, menurut mereka, adalah dua makhluk Tuhan yang berbeda, baik dari sisi biologis maupun dari sisi peran dan fungsi sosialnya. Perbedaan ini sudah merupakan kodrat sehingga tidak bisa berubah dan tidak boleh diubah. Mengubah peran dan posisi atau mempertukarkan fungsi dan tugas keduanya dapat dianggap sama dengan mengubah ketentuan Tuhan. Hal tersebut terlarang karena menentang keputusan Tuhan.

Kesadaran akan pemahaman seperti itu sebenarnya tidak hanya merupakan pengetahuan masyarakat pesantren, tetapi juga pemahaman masyarakat Indonesia pada umumnya, termasuk di dalamnya para pejabat, orang-orang terpelajar, para cendekiawan, dan lain-lain. Ini paling tidak sepanjang yang berlangsung sampai hari ini. Kita mungkin dapat memaklumi kenyataan ini karena wacana gender di Indonesia relatif baru. Wacana ini muncul kira-kira sejak tahun 1980-an. Untuk dapat

memahami persoalan ini tidak bisa lain kecuali melalui langkah analitik terhadap kenyataan-kenyataan sosial. Studi gender selalu meniscayakan kajian sosiologi, ekonomi, budaya, dan politik.

Bab 4
Gerakan Perempuan Pesantren

Melihat perkembangan tersebut, sejumlah Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang diorganisasi oleh para alumni pesantren kemudian melakukan serangkaian aktivitas dalam bentuk kajian, pendidikan, pelatihan, dan dialog-dialog untuk membahas dan mendiskusikan tema-tema gender dan perempuan dari perspektif Islam secara lebih luas dan intensif. Mereka yang terlibat di dalamnya pada umumnya adalah santri-santri yang terdidik dalam lingkungan akademis. Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) di Jakarta, misalnya, sejak tahun 1990-an secara berkala mengadakan pendidikan dan pelatihan untuk para kiai dan santri tentang isu-isu perempuan tersebut.

P3M, sepanjang pengetahuan saya, adalah LSM pertama yang merintis kajian dan pelatihan gender untuk kalangan masyarakat pesantren. Kita boleh mengatakan bahwa meskipun tidak memfokuskan diri pada program yang terkait dengan isu-isu perempuan, P3M, di bawah kepemimpinan

Masdar F. Mas'udi, adalah LSM pelopor dan penggerak pertama dalam upaya memperkenalkan analisis gender dalam kerangka pemberdayaan perempuan di kalangan masyarakat pesantren.

Sebagaimana yang diketahui, P3M didirikan oleh sejumlah kiai terkemuka, antara lain K.H. Yusuf Hasyim, K.H. M. Sahal Mahfuzh, K.H. Abdurrahman Wahid, dan para aktivis sosial kemasyarakatan, seperti Dawam Rahardjo dan Aswab Mahasin. Program-programnya dikelola secara operasional oleh para aktivis muda alumni pesantren. Beberapa di antara mereka adalah anak-anak kiai dan alumni pesantren atau santri, seperti Helmi Ali Yafi, Mansour Fakih, Masdar F. Mas'udi, Muntaha Azhari, Syafiq Hasyim, Mufid Busyiri, dan Arifin Junaedi. Pada mulanya, lembaga ini sengaja diprogramkan untuk melakukan upaya-upaya penguatan dan pemberdayaan pada komunitas pondok pesantren terutama dalam bidang sosial, budaya, dan ekonomi.

Tema-tema kajian perempuan yang diselenggarakan P3M antara lain meliputi Islam dan gender, hak-hak perempuan dalam fiqh, hak-hak perempuan yang terkait dengan isu seksualitas, kesehatan reproduksi, dan HIV/AIDS. Para pesertanya adalah kiai muda dan santri pondok pesantren seluruh Indonesia, khususnya di Jawa. Para lulusan pendidikan dan pelatihan ini kemudian membentuk kelompok-kelompok yang berjejaring, dan melakukan koordinasi bagi upaya sosialisasi wacana dan gerakan gender *mainstreaming* di daerahnya masing-masing. Lembaga ini juga menerbitkan jurnal bulanan bernama, *Sehat*. Jurnal ini menyajikan tulisan-tulisan yang berkaitan dengan isu-isu kesehatan reproduksi perempuan yang disorot melalui wacana keagamaan Islam.

Tokoh penting di belakang aktivitas yang populer dengan nama *Fiqh an-Nisa* ini antara lain adalah Lies Marcoes Natsir, kemudian Ciciek Farha, serta sejumlah aktivis perempuan lainnya.

Lies Marcoes adalah perempuan progresif lulusan IAIN Jakarta dan alumni pesantren. Ia semula aktif di LSM Kalyanamitra, sebuah LSM yang memfokuskan diri pada isu-isu feminisme. Saya kira, Lies merupakan salah satu pelopor gerakan perempuan Islam modern di Indonesia. Lies adalah seorang yang ahli dalam gender sekaligus antropolog lulusan Universitas Leiden, Belanda. Banyak aktivis perempuan pesantren saat ini yang merasa berutang budi kepada perempuan Muslimah ini karena telah membuka cakrawala kesadaran akan adanya problem-problem serius yang menimpa perempuan. Pelatihan-pelatihan P3M yang difasilitasi oleh Lies sangat menarik, hidup, dan membuka mata para aktivis pesantren akan adanya realitas sosial yang bias gender. Gagasan-gagasan, tulisan-tulisan, dan hasil penelitiannya dalam bidang ini yang kemudian dipublikasikan menjadi rujukan banyak pihak.[51]

Selain Lies Marcoes Natsir, ada Masdar F. Mas'udi. Ia adalah tokoh penting lain bagi gerakan pemberdayaan perempuan. Mungkin dialah satu-satunya laki-laki yang dikenal oleh para

---

[51] Lies Marcoes menulis sejumlah hasil penelitian yang dipublikasikan, baik di dalam maupun luar negeri, antara lain, "Muballighat as Mediator in Religion" dalam buku *Women and Mediation in Indonesia* (KITLV: Leiden University, 1992); "Women Grassroots Movement Post Reformacy in Indonesia" dalam *Women in Indonesia: Gender Equality and Development* (Canberra: ANU, 2002); dan, bersama Johan Hendrik Meuleman menghasilkan karya berjudul *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: INIS).

santri, bahkan masyarakat Muslim Indonesia, sebagai pelopor dalam bidang Islam dan gender. Masdar yang saat itu menjadi direktur P3M sangat aktif menyebarkan wacana gender dalam perspektif Islam di pesantren-pesantren dan komunitas Muslim lain. Tulisannya yang penting mengenai isu ini berjudul "Perempuan di Antara Lembaran Kitab Kuning: Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual". Tulisan ini mendapatkan tanggapan serius oleh Martin van Bruinessen. Peneliti Belanda itu membuat catatan untuk tulisan Masdar F. Masdar bahkan kemudian berhasil menerbitkan bukunya yang berjudul *Hak-hak Reproduksi Perempuan dalam Islam*.

Buku *Hak-hak Reproduksi Perempuan dalam Islam*, menurut saya, cukup menarik, kritis, dan rekonstruktif. Boleh jadi, buku ini adalah yang pertama tentang Islam dan gender yang mengambil basis tradisi pesantren yang ditulis oleh seorang santri laki-laki. Buku ini memberikan inspirasi yang kuat bagi para aktivis perempuan pesantren. Masdar sempat disebut sebagai feminis Muslim Indonesia terkemuka. Sejarah gerakan perempuan Islam Indonesia, menurut saya, tidak mungkin melupakan nama yang satu ini. Saya sendiri memperoleh pengetahuan di sekitar isu Islam dan gender dari teman yang satu ini.

Satu tokoh laki-laki lain yang aktif mempromosikan wacana gender dan Islam adalah Mansour Fakih. Mansour adalah salah seorang santri sekaligus pakar terkemuka Indonesia dalam bidang ini. Saya sendiri mendapatkan pengetahuan tentang gender untuk pertama kalinya dari Mansour. Ia juga seorang pelatih (fasilitator) yang sangat sabar dan berhasil. Mansour banyak terlibat dalam pendidikan dan pelatihan gender untuk

aktivis pesantren ataupun untuk kalangan lain yang lebih luas. Ia menulis banyak buku yang membahas pendidikan yang membebaskan. Buku-bukunya yang populer dan menjadi referensi banyak orang tentang gender dan feminisme, antara lain adalah *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* dan *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*. Buku ini menjadi referensi utama untuk wacana gender.

A. Yayasan Kesejahteraan Fatayat (YKF) Yogyakarta

Di Yogyakarta, para kiai muda dan nyai (istri kiai), putra-putri kiai pengasuh, menantu, dan santri senior dari pesantren-pesantren se-Yogyakarta dan Jawa Tengah selama beberapa tahun secara intensif mengikuti kajian tentang persoalan-persoalan yang aktual dan sensitif yang terjadi di masyarakat pesantren, khususnya isu-isu tentang perempuan, seperti Keluarga Berencana (KB), aborsi, seksualitas, HIV/AIDS, kekerasan terhadap perempuan, serta persoalan lain yang berkaitan dengan hak-hak perempuan dan kesehatan reproduksi perempuan. Penyelenggaraan pelatihan dan kajian ini diorganisasi oleh Yayasan Kesejahteraan Fatayat (YKF) Yogyakarta. Direktur dan para staf YKF seluruhnya adalah alumni pesantren. Dari forum-forum ini, telah dihasilkan sejumlah buku yang ditulis para kiai dan nyai muda pesantren. Beberapa di antaranya adalah *Panduan Pengajaran Fiqh Perempuan di Pesantren; Nyai, Kiai, dan Pesantren dan Anotasi 50 Buku Penguatan Hak Reproduksi Perempuan*. Buku yang kedua ditulis oleh para kiai dan nyai muda alumni pendidikan dan

pelatihan YKF. Masruhah, direktur YKF ketika itu, kemudian menjadi Ketua Koalisi Perempuan Indonesia (KPI) dan salah satu pimpinan di Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan). Ini adalah lembaga negara non-struktural yang independen, selain mendampingi Komnas HAM dan Komnas Perlindungan Anak Indonesia (KPAI).

Saya masih menyimpan kenangan yang menarik ketika diminta mengisi acara pelatihan di YKF sebagai narasumber. Pada hari pertama pelatihan, salah seorang kiai muda yang saya kira cukup menguasai kitab-kitab kuning menyampaikan sejumlah kritik dengan cara emosional terhadap wacana keislaman dan gender yang saya sampaikan. Ia mengatakan di hadapan forum itu bahwa saya adalah orang yang tidak memahami kitab kuning dengan benar dan mendalam. Mereka mengajukan argumen tandingan yang diambil dari isi kitab kuning. Sejumlah teks hadits dan pendapat ulama dikemukakan dengan penuh semangat kebenaran final. Menurutnya, ayat *ar-rijalu qawwaamuuna 'alan nisaa'* adalah lafal *'am*, jadi berlaku umum karena disebut dengan *al*. Oleh karena itu, superioritas laki-laki dan kepemimpinan laki-laki berlaku universal. Kiai muda itu juga mendapat dukungan dari kiai muda lainnya. Kiai ini mengajukan argumen teks kitab kuning, yaitu *ar-rajulu khairun minal mar'ah* (laki-laki lebih baik dari perempuan). Pendeknya, mereka berdua merasa terganggu dengan pandangan-pandangan yang saya sampaikan. Kiai ini menolak dengan keras tentang kesetaraan gender dan mencoba menyanggah argumen-argumen saya dengan ala pesantren.

Saya sangat mengenal cara santri berdebat tentang suatu masalah. Teks-teks kitab kuning dibaca secara tekstual dan dipandang sebagai keputusan final. Perdebatan sering kali berputar-putar dan panjang lebar mengenai bahasa atau nahwu sharraf-nya. Substansi masalah sering kali kemudian tidak memperoleh perhatian. Akan tetapi, betapa saya tercengang manakala dalam beberapa hari sesudah itu, saya mendapatkan informasi dari Masruhah bahwa kiai tersebut justru berbalik menjadi seorang kiai yang sangat progresif. Ia dengan penuh semangat mendukung gagasan dan perspektif kesetaraan dan keadilan gender. Ia juga kemudian menulis topik tertentu tentang hak perempuan dengan kajian dan analisis kontekstual, kritis, sekaligus menggugat.

Saya meyakini bahwa peristiwa tersebut dialami banyak orang sesudah menerima wacana agama dan gender. Siklusnya tetap sama. Pada awalnya terkejut, menolak dengan emosional, kemudian sedikit berubah, mengangguk-angguk, menyetujui, dan akhirnya membela. Saya menyadari bahwa setiap wacana baru yang menggugat tradisi selalu melahirkan reaksi menolak, mencurigai, dan menimbulkan resistensi yang kuat. Namun, ia kemudian segera bergerak surut, mengendor, dan memahami sepanjang masalahnya dijelaskan dan didiskusikan dengan semangat kejujuran, terbuka, rasional, dan dengan memperlihatkan fakta-fakta empiris. Penolakan dan kebencian seseorang atau sekelompok orang terhadap orang atau kelompok lain sering kali muncul akibat ketidaktahuan dan belum mengerti.

B. PP Fatayat NU

Di Jakarta, gerakan memperjuangkan keadilan bagi perempuan dilakukan oleh PP Fatayat NU. PP Fatayat adalah lembaga otonom dari organisasi Islam terbesar di Indonesia, (NU), sebuah organisasi yang didirikan tahun 1926 oleh para ulama pesantren. PP Fatayat adalah sayap muda perempuan NU. Para pengurus organisasi perempuan muda NU ini cukup lama melakukan beragam aktivitas bagi penguatan kapasitas kaum perempuan muda NU di tingkat pusat ataupun di daerah-daerah. Mereka pada umumnya juga alumni dari pesantren. Program-program pemberdayaan perempuan yang dijalankan dengan intensitas yang tinggi dan sangat menonjol tampak ketika organisasi perempuan muda ini dipimpin Maria Ulfah Anshar.

PP Fatayat NU, dalam pandangan saya, termasuk organisasi keagamaan perempuan yang cukup vokal dan progresif dalam memperjuangkan hak-hak kaum perempuan. PP Fatayat secara konsisten dan terus-menerus mensosialisasikan hak-hak perempuan, hak-hak sosial, politik, dan ekonomi perempuan serta kesehatan reproduksi perempuan. Organisasi ini telah menerbitkan banyak buku dan modul pelatihan seputar isu-isu perempuan. Maria Ulfah Anshar adalah tokoh perempuan muda tingkat nasional. Ia, menurut *Kompas*, adalah "Mutiara Perempuan". Ia adalah alumni PP. Dar at-Tauhid Arjawinangun, Cirebon, dan sarjana ilmu Al-Qur'an tamatan Institut Ilmu Al-Qur'an, Jakarta. Maria telah menulis beberapa buku, salah satunya berjudul *Fiqh Aborsi*. Buku yang diberi kata pengantar oleh Gus Dur ini memperoleh penghargaan *The Saparinah*

Sadli Award. Ia juga menerbitkan buku *Nalar Politik Perempuan Pesantren* (Fahmina Institute-Iswara, 2006).

Dalam forum Musyawarah Nasional (Munas) NU di Pondok Gede, Jakarta, PP Fatayat NU mengajukan masalah aborsi untuk dibahas para ulama dalam forum *Bahtsul Masail*. Menurut PP Fatayat, aborsi di Indonesia cukup tinggi. Negara ini termasuk negara dengan tingkat kematian tertinggi di Asia akibat ibu melahirkan, yakni 370 per 100 ribu kelahiran. Aborsi yang tidak terkontrol dan tidak ditangani oleh tenaga medis banyak dilakukan oleh masyarakat. PP Fatayat NU kemudian mengajukan konsep "aborsi aman". Mereka juga mendesak agar Undang-Undang Kesehatan direvisi dengan memperbolehkan aborsi aman. Hal ini diperlukan dalam rangka untuk mengurangi tingkat kematian ibu akibat aborsi tanpa pengawasan dokter, atau dengan kata lain aborsi tidak aman. Tawaran perempuan-perempuan muda NU ini mendapat reaksi keras dari para peserta Munas tersebut dan pada akhirnya ditolak keras.

PP Fatayat NU, dalam programnya akhir-akhir ini, melakukan kerja-kerja advokasi terhadap kasus-kasus buruh migran dan *trafficking in women* (perdagangan perempuan). Menurut catatan PP Fatayat, para pekerja migran di luar negeri yang berjumlah lebih dari satu juta itu ternyata mayoritas adalah perempuan. Mereka hampir—kalau tidak boleh dikatakan seluruhnya—adalah warga NU. Para TKW ini terpaksa bekerja di luar negeri untuk memenuhi kebutuhan hidup keluarganya yang tidak dapat dipenuhi suami atau ayahnya akibat kemiskinan yang akut. Mereka, menurut PP Fatayat, sering kali mengalami kekerasan, baik fisik, mental

maupun ekonomi. Kasus-kasus kekerasan dan ketidakadilan terus-menerus dialami mereka di tempat kerja mereka. PP Fatayat meminta pemerintah agar serius dan sungguh-sungguh menangani dan memberikan perlindungan terhadap mereka dengan segala cara. Perkembangan terakhir, PP Fatayat berhasil mendesak PBNU untuk mengeluarkan fatwa *anti-trafficking*.

Jauh sebelum ini, PP Fatayat tak henti-hentinya memperjuangkan hak-hak politik atau publik perempuan. Mengenai hal ini, ada satu peristiwa penting yang sampai hari ini masih terekam dalam ingatan saya dan boleh jadi merupakan peristiwa yang bersejarah bagi gerakan pemberdayaan perempuan. Peristiwa itu berlangsung di Munas NU di Lombok, Nusa Tenggara Barat, pada tahun 1997. Dalam forum *Bahtsul Masail* (kajian agama) yang membahas *makanah al-mar'ah fi al-Islam* (kedudukan perempuan dalam Islam), saya menyaksikan cara seorang perempuan muda, seorang aktivis PP Fatayat NU, dengan tangkas, cerdas, dan memukau mengemukakan pandangan-pandangannya tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam perspektif Islam dengan argumen-argumen yang dimilikinya. Perempuan dari Kendal, Jawa Tengah, ini didukung penjelasan yang lugas oleh Masdar F. Mas'udi yang berhasil memengaruhi pikiran-pikiran dan perspektif ulama laki-laki yang ikut dalam forum tersebut. Forum yang diketua oleh K.H. Kholil Bisri dan K.H. Said Aqil Siraj sebagai sekretaris forum, pada akhirnya memutuskan dan menyepakati keabsahan perempuan untuk tampil sebagai pengambil kebijakan publik atau politik. Salah satu bunyi keputusan tersebut adalah sebagai berikut:

> Dalam peran publik menurut prinsip-prinsip Islam, wanita diperbolehkan melakukan peran-peran tersebut, dengan konsekuensi bahwa ia dapat dipandang mampu dan memiliki kapasitas untuk menduduki peran sosial dan politik tersebut.

Keputusan ini kemudian hari oleh banyak orang dimaknai bahwa ulama NU membolehkan perempuan menjadi presiden.

C. Rahima

Upaya memperjuangkan hak-hak perempuan juga dilakukan oleh Yayasan Rahima, Jakarta. LSM ini didirikan dalam rangka mendorong terciptanya suatu diskursus baru di kalangan masyarakat Islam yang lebih memihak pada prinsip-prinsip keadilan bagi perempuan melalui penegakan hak-hak mereka sebagai prasyarat terwujudnya demokratisasi dalam masyarakat. Secara lebih khusus, Rahima ingin menjadikan pesantren dan komunitas akar rumput sebagai basis penguatan hak-hak perempuan. Dalam kerangka ini, Rahima memusatkan kerjanya pada pendidikan, pelatihan, dan pusat informasi Islam dan hak-hak perempuan (*center for training and information on Islam and women right issues*).

Lembaga ini didirikan pada tahun 2000 oleh sejumlah tokoh dan aktivis perempuan Islam terkemuka, antara lain Shinta Nuriyah, Mansour Fakih, K.H. Muhyiddin Abdusshomad (PP. Nurul Islam, Jember), K.H. Husein Muhammad (PP. Dar at-Tauhid, Cirebon), Azyumardi Azra (Rektor UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta), Lies Marcoes (konsultan dan peneliti di TAF), dan Ciciek Farha. Selain itu, ada pula Saparinah Sadli

dan Kamala Chandrakirana. Kedua orang yang disebut terakhir ini adalah mantan ketua dan Ketua Komnas Perempuan, serta beberapa orang lainnya. Pendirian Rahima pada awalnya dimaksudkan untuk melanjutkan gagasan dan program yang sudah dilakukan *Fiqh an-Nisa* P3M yang kemudian berhenti. Sebagian pengurus Rahima adalah mantan staf P3M, seperti Helmi Ali, Syafiq Hasyim, Cicik Farha, Imam Siswoko, dan Dani Erdani.

Di samping melanjutkan program *Fiqh an-Nisa* yang sudah dijalani P3M, Rahima mengembangkan perpustakaan yang menyediakan buku-buku dan kliping-kliping media massa tentang Islam dan gender. Rahima juga memfasilitasi tumbuhnya jaringan di pesantren-pesantren untuk sosialisasi program keadilan dan kesetaraan gender, serta hak-hak perempuan di daerahnya masing-masing melalui, antara lain serangkaian pelatihan dan pendidikan. Beberapa di antaranya dilakukan pesantren-pesantren di Cirebon, Cianjur, Garut, Tasikmalaya, Cilacap, Jombang, Jember, Sulawesi Selatan, dan lain-lain.

Lembaga ini juga berhasil menerbitkan beberapa buku, antara lain *Fiqh Perempuan: Refleksi Kyai atas Agama dan Gender* karya K.H. Husein Muhammad, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam* karya Syafiq Hasyim, *Sebuah Dokumentasi Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan: Bunga Rampai Pemikiran Ulama Muda* karya bersama para ulama muda pesantren (Abdul Moqsith Ghazali, Marzuki Wahid, Badriyah Fayumi, dan Syafiq Hasyim). Buku terakhir yang diterbitkan oleh Rahima (tahun 2006) adalah *Bergerak*

Menuju Keadilan: Pembelaan Nabi terhadap Perempuan karya Faqihuddin Abdul Kodir, alumni PP. Dar at-Tauhid, Cirebon.

Rahima juga menerbitkan buletin triwulan, *Swara Rahima*. Buletin ini diberikan secara gratis kepada pesantren-pesantren di seluruh Indonesia dan lembaga-lembaga pendidikan Islam yang lain. Dalam tahun-tahun terakhir, tepatnya sejak tahun 2005, Rahima melangkah lebih jauh dengan menyelenggarakan kaderisasi perempuan ulama atau ulama perempuan. Dalam tahun pertama akan diselenggarakan kaderisasi ulama perempuan di dua wilayah, yaitu Jawa Barat dan Jawa Timur. Pada tahun-tahun berikutnya, diharapkan akan diselenggarakan di wilayah lain, termasuk di luar Jawa.

Peserta kaderisasi direkrut dari beberapa pesantren melalui seleksi yang cukup ketat. Beberapa persyaratan itu, antara lain calon peserta harus sudah mampu membaca kitab kuning dan memiliki basis komunitas di daerahnya masing-masing. Diharapkan bahwa mereka adalah para pengasuh pesantren dan putri-putri kiai. Untuk keberhasilan program ini, kepada mereka disediakan sejumlah fasilitas yang dibutuhkan selama dalam masa pendidikan yang akan berlangsung satu sampai dua tahun. Materi pendidikan yang diberikan antara lain tentang gender, seksualitas, analisis sosial, metodologi pembacaan teks-teks tafsir, hadits, fiqh, ushul fiqh, hermeneutika, pengorganisasian masyarakat, dan wacana-wacana Islam kontemporer.

Program tersebut dipandang oleh banyak orang sangat strategis bagi upaya-upaya sosialisasi dan penyebaran wacana keadilan dan kesetaraan gender di komunitas pesantren untuk masa yang akan datang. Dari program ini diharapkan akan

dihasilkan ulama-ulama perempuan yang memiliki kompetensi ilmiah yang memadai melalui pemahaman yang luas dan mendalam atas sumber-sumber Islam klasik (kitab kuning). Mereka diharapkan sejajar dengan ulama laki-laki. Saya selalu mengatakan diharapkan mereka mampu berdebat dengan ulama laki-laki dalam forum *Bahtsul Masail* NU, baik tingkat nasional maupun daerah. Tentu saja hal yang paling penting adalah bahwa mereka pada gilirannya juga akan bergerak memperjuangkan keadilan bagi kaum perempuan, baik melalui wacana agama yang kritis dan berkeadilan maupun melalui gerakan-gerakan praksis di tempat dan komunitas mereka masing-masing. Selain program ini, Rahima juga menggelar pelatihan untuk para guru agama di Sekolah Menengah Umum (SMU) dan para mahasiswa di sejumlah universitas Islam.

D. Yayasan Puan Amal Hayati

Lembaga lain yang juga bersemangat memperjuangkan keadilan dan kesetaraan gender adalah Yayasan Puan Amal Hayati di bawah pimpinan Shinta Nuriyah, istri K.H. Abdurrahman Wahid. Lembaga ini didirikan tahun pada 3 Juli 2000 di Jakarta atas prakarsa bersama sejumlah kalangan akademisi, *civitas* pesantren, peneliti, dan aktivis sosial. "Puan" adalah kependekan dari "Pesantren untuk Pemberdayaan Perempuan". Sementara itu, "Amal Hayati" berarti "harapan kehidupan".

Yayasan Puan Amal Hayati bergerak dalam bidang penghapusan kekerasan terhadap perempuan melalui pesantren. LSM ini pada awal berdirinya dipimpin oleh

Shinta Nuriyah dan dibantu oleh Mansour Fakih, K.H. Husein Muhammad, Bunda Sri Sugiri, Maria Ulfah (ketua Umum PP Fatayat NU), dan Badriyah Fayumi. Dalam tahun-tahun terakhir, lembaga ini diperkuat oleh Nasaruddin Umar, Katib 'Am PBNU dan penulis buku *Argumen Kesetaraan Gender* yang populer itu. Hari ini sejumlah tokoh terkemuka Indonesia terlibat dalam yayasan ini. Di samping K.H. Abdurrahman Wahid, mereka antara lain adalah Mahfud MD, Luthfi Fathullah, Lies Marcoes Natsir, dan Nursyahbani Kacasungkana.

Yayasan Puan Amal Hayati sampai hari ini mempunyai jaringan dengan sejumlah pesantren di Jawa dan luar Jawa. Beberapa di antaranya adalah PP. Dar at-Tauhid, Cirebon; Pesantren Cipasung, Tasikmalaya; PP. Nurul Islam, Jember; PP. Aqidah Asyumuni, Sumenep; PP. AL-Ishlahiyah, Malang; PP. An-Nur, Bekasi; PP. Al-Hamidiyah, Depok; PP. AL-Mukhlisin, Bogor; PP. AL-Sakinah, Indramayu; dan PP. AL-Kenaniyah, Jakarta.

Di samping melakukan pelatihan dan sosialisasi tentang penghapusan kekerasan terhadap perempuan bagi para kiai dan nyai pesantren, Yayasan Puan Amal Hayati juga membentuk Forum Kajian Kitab Kuning (FK3) untuk mempelajari dan mengkaji secara kritis terhadap kitab-kitab yang menjadi rujukan pesantren dalam masalah perempuan. Salah satunya adalah kajian terhadap kitab *'Uqud al-Lujain* sebagaimana sudah disebut. Kitab ini membahas hak-hak dan kewajiban suami-istri menurut fiqh sufistik.

Hasil kajian FK3 kemudian diterbitkan dalam sebuah buku berjudul *Ta'liq wa Takhrij Syarh 'Uqudal Lujain fi Bayan Huquq az-Zaujain*. Kitab ini sengaja ditulis dalam bahasa Arab dan

diterbitkan untuk para kiai, nyai, dan santri pesantren. Tidak lama kemudian, kitab ini ditulis dengan versi bahasa Indonesia dengan judul *Wajah Baru Relasi Suami-Istri: Telaah Kitab 'Uqud al-Lujain*. Buku ini diterbitkan oleh FK3 yang bekerja sama dengan LK*i*S, Yogyakarta. Sesudah itu, Yayasan Puan Amal Hayati juga menerbitkan buku ini dalam versi akademis berjudul *Kembang Setaman Perkawinan*. Dalam beberapa waktu yang akan datang, Yayasan Puan Amal Hayati merencanakan akan mengkaji kitab-kitab kuning yang lain. Yayasan Puan Amal Hayati juga menerbitkan buletin dwi-bulanan, yaitu *Amal Hayati*, dan sejumlah buku lain serta modul pelatihan.

Menarik untuk dikemukakan bahwa buku *Wajah Baru Relasi Suami-Istri: Telaah Kitab 'Uqud al-Lujain* telah mendapatkan perhatian serius dari sejumlah ulama dan kiai di Jawa Timur. Kehadiran buku ini bagi mereka agaknya cukup merisaukan dan mengganggu otoritas keulamaan pengarang kitab *Syarh 'Uqud al-Lujain*, Syaikh Nawawi al-Bantani. Kegundahan sejumlah ulama tersebut membawa hikmah besar. Mereka agaknya merasa berkewajiban untuk menulis buku sanggahan terhadap buku karya FK3 tersebut dan mengkritisi secara tajam serta dengan puluhan referensi kitab kuning.

Kemudian, terbitlah sebuah buku dengan judul yang cukup provokatif: *Menguak Kebatilan dan Kebohongan Sekte FK3 dalam Buku Wajah Baru Relasi Suami-Istri: Telaah Kitab 'Uqud al-Lujain*. Dari judul ini, kita sudah bisa mengetahui bahwa buku ini berusaha mengoreksi secara total terhadap pikiran-pikiran dan argumen-argumen teks yang terdapat pada buku *Wajah Baru Relasi Suami-Istri: Telaah Kitab 'Uqud al-Lujain*. Ini sungguh merupakan fenomena yang sangat menarik karena

buku tersebut ditulis oleh para kiai pesantren. Penulisan buku kritikal seperti ini perlu diapresiasi karena, bagaimanapun, karya tulis ini telah menandai kebangkitan kembali tradisi dialektika intelektual para kiai dalam bentuk tulisan. Ini sesungguhnya merupakan tradisi para ulama dahulu.

Dalam kurun waktu yang panjang, tradisi yang berkembang di kalangan para ulama Indonesia dan di pesantren adalah tradisi oral, baik melalui pengajian, ceramah umum, atau majelis taklim. Produk tradisi ini tak pelak adalah para kiai atau ulama yang ahli berpidato, penceramah, dan orator. Lebih dari itu, sesuatu yang disampaikan kepada publik awam adalah doktrin-doktrin keagamaan yang sulit untuk dikritisi secara ilmiah. Buku *Menguak Kebatilan dan Kebohongan Sekte FK3 dalam Buku Wajah Baru Relasi Suami-Istri: Telaah Kitab 'Uqud al-Lujain* ditulis dengan cukup baik dan dengan referensi kitab kuning yang cukup luas dan cukup ilmiah. Namun, satu hal barangkali patut disayangkan adalah bahwa kritik-kritik yang dilancarkan para penulis dilancarkan dengan didahului oleh cara pandang penuh prasangka, terkesan emosional, dan menstigmatisasi para penulis buku *Wajah Baru Relasi Suami-Istri: Telaah Kitab 'Uqud al-Lujain.* Nuansa bahasa doktrin dan menggurui masih sangat terasa. Misalnya, disebutkan bahwa para penulis buku *Wajah Baru Relasi Suami-Istri: Telaah Kitab 'Uqud al-Lujain* telah terperangkap oleh invasi pemikiran Barat (*ghazwal fikr*) serta merusak Islam dari dalam.

Cara-cara tersebut mengingatkan saya pada cara-cara yang digunakan para penulis di sejumlah negara di Timur Tengah, terutama Arab Saudi, manakala mereka menyerang pikiran lawan-lawannya. Cara-cara seperti itu selama ini tidak biasa

dilakukan pada umumnya para ulama Indonesia. Seperti yang ada dalam buku *Al-Hiwarma'a al-Maliki* (Berdebat dengan Syaikh Maliki). Yang dimaksud dengan "Al-Maliki" di sini adalah Sayyid Muhammad Alawi al-Maliki, ulama besar ahli hadits di Makkah.

Jika membaca buku *Menguak Kebatilan dan Kebohongan Sekte FK3 dalam Buku Wajah Baru Relasi Suami-Istri: Telaah Kitab 'Uqud al-Lujain* dengan cermat, akan segera tampak dengan jelas bahwa para penulisnya belum memiliki pemahaman yang cukup tentang konsep gender. Mereka tidak atau belum memahami dengan baik perbedaan-perbedaan antara laki-laki dan perempuan dari aspek biologis dan aspek sosial. Mereka secara simplistis menyamakan keduanya. Dengan kata lain, para penulis buku tersebut belum atau tidak memiliki perspektif apalagi sensitivitas gender. Dengan kata lain lagi, para penulisnya belum mengerti seluk-beluk diskursus gender. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika seluruh analisis para penulis buku ini terhadap teks-teks hadits tentang perempuan masih belum berperspektif keadilan dan sangat bias gender. Pandangan-pandangannya bersifat apologetik. Pada sisi lain, lebih dari itu, mereka masih berkutat pada tradisi pemahaman teks-teks secara skripturalistik (harfiah) dan mengabaikan perkembangan sosial, politik, dan kebudayaan yang terus berjalan cepat meninggalkan bunyi harfiah teks-teks tersebut.

Demikianlah, buku FK3 dan semua terbitan lembaga swadaya masyarakat yang dikelola oleh para kiai-nyai muda, alumni pesantren, sekaligus aktivis gender tersebut kemudian didistribusikan dan disebarkan ke pesantren-pesantren di

seluruh Indonesia. Hal ini tentu diharapkan agar para santri, termasuk para kiai di pesantren, dapat membacanya, paling tidak sebagai informasi baru. Namun, memang dirasakan bahwa bahan-bahan bacaan tersebut dan serangkaian pelatihan serta pendidikan sensitivitas gender bagi para kiai, nyai, dan santri, baik yang diadakan di pesantren-pesantren maupun di tempat-tempat lain, belum cukup mampu mempengaruhi secara signifikan terhadap tradisi wacana di pesantren yang sudah begitu mapan dan mengakar kuat. Apalagi jika disajikan kepada pihak-pihak yang sudah memiliki sikap dan pandangan konservatif dan tertutup (eksklusif).

Kini, beberapa orang dari sejumlah lembaga swadaya masyarakat pesantren yang aktif dalam kajian gender tengah merintis program penulisan dan penyusunan kurikulum yang berperspektif keadilan gender. Dalam hal ini, mereka tetap mengacu pada pola-pola dan tradisi pesantren, yakni dengan tetap menyajikan teks-teks keagamaan klasik yang ada di pesantren (kitab kuning), tetapi dalam bentuk pandangan yang sudah diinterpretasikan sedemikian rupa sehingga sejalan dengan visi keadilan dan kerahmatan. Upaya rintisan ini diharapkan akan membawa pengaruh lebih baik bagi terwujudnya keadilan gender di pesantren pada masa yang akan datang.

E. Gerakan Perempuan di Daerah

Sejumlah LSM tersebut adalah pelopor bagi usaha-usaha sosialisasi wacana agama dan gender yang umumnya dikelola para santri dan alumni pondok pesantren. Bahkan sebagian dari

mereka masih aktif menjadi kiai dan pengasuh di pesantrennya. Dalam waktu yang mungkin cukup singkat, wacana agama dan gender telah menyebar cukup pesat ke pesantren-pesantren di daerah-daerah. Sebagian putra-putri kiai dan para santri yang telah mengikuti pelatihan dan pendidikan di sejumlah LSM di Jakarta, di Yogyakarta, dan di tempat lain, mendirikan lembaga sosial yang bergerak dalam isu yang sama dengan konsentrasi yang beragam di daerah dan di pesantrennya masing-masing.

F. Women Crisis Centre Balqis

Di Cirebon, misalnya, pada tahun 2002, berdiri Yayasan Mawar Balqis. Pada awalnya, *Women Crisis Centre* (selanjutnya disebut WCC) ini merupakan mitra Yayasan Puan Amal Hayati Jakarta pimpinan Shinta Nuriyah. Peresmiannya dilakukan di PP. Dar at-Tauhid Arjawinangun, yang ketika itu ia menjadi istri Presiden RI, K.H. Abdurrahman Wahid. LSM ini berkonsentrasi pada program penghapusan kekerasan terhadap perempuan. Visi yang hendak diwujudkan adalah terwujudnya masyarakat tanpa kekerasan, demokratis, berkeadilan gender, dan penuh dengan cinta kasih. Untuk tujuan ini, WCC Balqis melakukan kerja-kerja pendampingan, pelayanan konseling dan pemberdayaan perempuan korban kekerasan dengan semangat cinta kasih, serta melakukan advokasi kebijakan publik berperspektif gender.

WCC Balqis, seperti juga Rahima dan Yayasan Puan Amal Hayati, menjadikan pesantren dan komunitas akar rumput sebagai basis gerakan penghapusan kekerasan terhadap perempuan, guna mewujudkan masyarakat yang terbebas

dari kekerasan berdasarkan prinsip-prinsip moral agama dan kemanusiaan. Para aktivis WCC Balqis adalah istri-istri para kiai pengasuh PP. Dar at-Tauhid Arjawinangun, Cirebon, dibantu sejumlah staf yang direkrut dari perempuan di sekitar pesantren yang pada umumnya pernah atau sedang belajar di pesantren tersebut.

Sampai hari ini, WCC Balqis yang kini dipimpin oleh Lilik Nihayah Fuady, anak almarhum K.H. Fuad Amin, pengasuh Pesantren Babakan, Ciwaringin, ini telah mencatat dan terus mencatat nama-nama perempuan korban kekerasan yang mengadu ke kantornya. Tahun 2002 tercatat klien sebanyak 84 orang, tahun 2003 sebanyak 134 orang, tahun 2004 sebanyak 90 orang, dan pada tahun 2005 sebanyak 110 orang. Mereka adalah korban pelecehan dan kekerasan dalam berbagai bentuknya, mulai dari fisik, psikis, ekonomi, dan reproduksi, termasuk juga korban human *trafficking* (perdagangan manusia). Namun, mayoritas dari mereka adalah korban kekerasan dalam rumah tangga.

Hal menarik dari WCC Balqis yang barangkali tidak dimiliki oleh LSM sejenis lainnya adalah kerja sama lembaga itu dengan Radio Risalah yang berada di Arjawinangun. Hampir setiap hari, radio ini menyiarkan keberadaan WCC Balqis dan fungsinya sebagai wadah pengaduan serta menawarkan pendampingan bagi perempuan korban kekerasan. Untuk fungsi itu, WCC Balqis tidak memungut bayaran apa pun.

Para aktivis WCC Balqis juga melakukan kerja konseling dan pemberdayaan ekonomi korban. Untuk pemberdayaan ekonomi, WCC Balqis bekerja sama dengan Dinas Sosial Provinsi Jawa Barat demi memfasilitas para perempuan

korban kekerasan untuk memperoleh bantuan dana bagi usaha ekonomi mereka. Sementara, dalam kerja-kerja advokasi dan pendampingan korban, WCC Balqis bekerja sama dengan sejumlah instansi yang terkait, seperti Kantor Pemberdayaan Perempuan Kabupaten Cirebon, rumah sakit setempat, Polres, pengadilan, pengacara, psikolog, dan lain-lain. WCC Balqis merupakan LSM di Kabupaten Cirebon, bahkan di eks-Karesidenan Cirebon yang cukup progresif dalam mengusung isu-isu kekerasan terhadap perempuan dibanding LSM sejenis di daerah tersebut. Temuan-temuannya menjadi sumber referensi bagi banyak pihak, termasuk pemerintah daerah kabupaten sendiri, bahkan bagi pemerintah Provinsi Jawa Barat.

G. Puspita

Di Kabupaten Indramayu, sejak tahun 2004, telah berdiri WCC yang dipusatkan di PP. AL-Sakinah, pimpinan K.H. Affandi. WCC mitra binaan Yayasan Puan Amal Hayati Jakarta ini juga menggarap program penghapusan kekerasan terhadap perempuan untuk wilayah Indramayu. WCC yang berkedudukan di sebuah desa ini juga menjadi sumber rujukan bagi perempuan-perempuan korban kekerasan di desa-desa di Indramayu. Program kerja WCC ini tidak jauh berbeda dari WCC Mawar Balqis Cirebon.

Hal yang sama juga dilakukan di sejumlah pesantren lain, seperti Pesantren Cipasung, Tasikmalaya, Jawa Barat. Di pesantren pimpinan Ajengan Ilyas Ruhiyat (mantan Rois Syuriah PBNU) ini juga telah berdiri Pusat Penanganan Korban

Kekerasan terhadap Wanita atau disingkat Puspita. Puspita diketuai oleh Ida Nur Halida, putri Ajengan Ilyas Ruhiyat, serta di dampingi suaminya, Jajang. Sebelumnya, di kota ini, terdapat LSM Nahdina pimpinan Djudju Djubaidah. Ia adalah aktivis perempuan. Kini, ia menjadi Ketua Pengurus Rahima dan sejumlah lembaga sosial lain.

Hal yang sama juga dilakukan di PP. Nurul Islam Jember pimpinan K.H. Muhyiddin Abdussamad yang juga ketua Pengurus Cabang NU Jember. Selain itu, ada pula di PP. AL-Ma'shumiyah Bondowoso pimpinan Nyai Ruqayyah Ma'shum, seorang aktivis dan pernah mengalami tindak kekerasan dalam rumah tangga. Nyai Ruqayyah Ma'shum juga seorang *mubaligah* cukup terkenal di daerahnya. Terakhir, terdapat di PP. Kinaniyah, Jakarta Timur, pimpinan K.H. Hambali dan K.H. Abdul Wahid Maryanto.

Semua LSM tersebut sangat aktif melakukan kerja-kerja sosialisasi, pendampingan, pendidikan, pelatihan, advokasi, konseling, dan pemberdayaan perempuan di daerahnya masing-masing.

H. Fahmina Institute

Institusi lain yang juga memiliki konsentrasi terhadap isu-isu perempuan adalah Fahmina Institute yang berkantor di Kota Cirebon. Fahmina didirikan pada tahun 2001 dan dikelola oleh putra-putra kiai pesantren di Cirebon. Berbeda dari WCC Balqis, Fahmina Institute pada awalnya merupakan lembaga yang bekerja untuk mewujudkan masyarakat sipil yang kritis, berdaya, bermartabat, dan berkeadilan. Moto

pertamanya adalah pusat pengembangan wacana keagamaan kritis. Untuk mewujudkan visi tersebut, Fahmina Institute dalam tiga tahun pertama memfokuskan diri pada tiga program utama, yaitu Islam dan demokrasi, Islam dan gender, serta Islam dan penguatan otonomi komunitas. Program-program tersebut dikemas dalam bentuk kajian keagamaan kritis melalui pendidikan dan pelatihan yang diselenggarakan di pesantren-pesantren di sekitar wilayah III Cirebon yang meliputi Kabupaten Cirebon, Kota Cirebon, Kabupaten Indramayu, Kabupaten Majalengka, dan Kabupaten Kuningan.

Fahmina Institute juga memfasilitasi pemberdayaan dan pembelaan terhadap masyarakat yang tertindas. Pada tahun 2004 dan 2005, Fahmina Institute menggelar Program Penghapusan Trafficking Perempuan dan Anak, juga pengajian mingguan bagi perempuan PKL (Pedagang Kaki Lima). Dalam waktu yang sama (2005), Fahmina Institute juga menyelenggarakan pendidikan perempuan ulama. Peserta pendidikan ini terdiri dari para istri kiai (nyai) di sejumlah pesantren di Cirebon dan sekitarnya, serta para dosen. Narasumber untuk pendidikan adalah para pakar gender terkemuka Indonesia, antara lain Musdah Mulia, Lies Marcoes Natsir, Badriyah Fayumi, K.H. Husein Muhammad, dan Faqihuddin Abdul Kodir.

Satu hal yang cukup menarik adalah bahwa Fahmina Institute pernah menyelenggarakan kursus Islam dan gender bagi para aktivis perempuan non-pesantren se-Indonesia. Beberapa peserta yang ikut dalam kursus ini terdiri atas para ketua LSM terkemuka di Indonesia, antara lain Komnas Perempuan, LBH Apik, Mitra Perempuan, PSW UI, dan Yayasan

Kesehatan Perempuan (YKF). Fahmina Institute juga telah tiga kali menerima kunjungan aktivis perempuan Asia Selatan untuk berbagi pengalaman sekaligus juga belajar bersama tentang metodologi pembacaan teks klasik Islam dengan pendekatan progresif-transformatif untuk keadilan gender. Beberapa nama aktivis perempuan Asia Selatan yang bisa dicatat adalah Regina Hamidi (*Director of Womens Programs at Afghan for Civil Society*, Kandahar, Afghanistan), Rukhshanda Naz (*Aurat Foundation*, Pakistan), Fatima Arian (*The Asia Foundation of Afghanistan*), Nafas Jahed (*President of Women Affairs Department and Acting Chancellor of Baghlan University*), Fawzia Karim Firoze (Bangladesh), Mohna Anshari (Nepal), Uzma Ghazi (*Dar al-Salam Islamic Centre*, Punjab, India), A. Z. M. Shamsul Alam (*Director General Islamic Foundation*, Bangladesh), Nazrul Islam (Bangladesh), Khurshid Ahmad Nadeem (Pakistan), Fuzailu Rahman Hilal (Mufti *Dar us Salam Centre*, Punjab India), Abdul Aziz Musalman (Nepal), Norani Otsman (*Institute of Malaysian and International Studies*, Malaysia), Askiah Adam (Malaysia), dan lain-lain.

Dalam upayanya melakukan sosialisasi gerakannya, Fahmina Institute menerbitkan buletin yang terbit setiap hari Jum'at, *Al-Basyar*. Buletin ini dicetak dengan oplah 20.000-an dan disebarkan ke masjid-masjid di lima wilayah di Kabupaten Cirebon. Sejalan dengan visi dan misi Fahmina Institute, buletin *Al-Basyar* menawarkan wacana-wacana advokasi masyarakat yang termarginalkan melalui perspektif keagamaan kritis. Isu yang disuarakan buletin ini menyangkut problem-problem sosial, ekonomi, dan kebudayaan. Selain itu, Fahmina

Institute juga menerbitkan jurnal *Fiqh Rakyat*, serta *newsletter Al-Ra'iyyah* dan *Blakasuta*. Keduanya terbit tiga bulanan.

Di samping itu, dua buah buku telah diterbitkan Fahmina Institute, yaitu *Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren* (LKiS, 2003) karya K.H. Husein Muhammad dan *Memilih Monogami: Pembacaan atas Al-Qur'an dan Hadits Nabi* (LKiS, 2005) karya Faqihuddin Abdul Kodir dengan pengantar K.H. Husein Muhammad dan Lies Marcoes Natsir. Buku lain yang sudah diterbitkan Fahmina Institute adalah *Spiritualitas Kemanusiaan Perspektif Islam Pesantren* (Pustaka Rihlah, 2006) karya K.H. Husein Muhammad dan *Bukan Kota Wali* (Pustaka Rihlah, 2006) karya bersama Dewi Laily, Obeng Nurasyid, Ipah Jahratunasipah, dan Faqihuddin Abdul Kodir. Semuanya adalah aktivis Fahmina Institute.

Karya lain yang berhasil diterbitkan oleh Fahmina Institute adalah *Modul Kursus Islam dan Gender*. Buku ini dikerjakan secara kolektif oleh K.H. Husein Muhammad, Marzuki Wahid, Lies Marcoes, dan Faqihuddin Abdul Kodir, serta sumbangan tulisan sejumlah aktivis, seperti Abdul Moqsith Ghazali, Badriyah Fayumi, Nurkholis Setiawan, dan Mahsun Fuad. Modul ini, atas saran dari sejumlah pihak, kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *Dawrah Fiqh: Concerning Women, Manual for A Course on Islam and Gender* diterbitkan oleh Fahmina Institute tahun 2006. Modul ini diberi kata pengantar oleh Ziba Mir Hosseini, feminis dari Iran terkemuka saat ini. Penerjemahan modul ini ke dalam bahasa Inggris lebih karena adanya keperluan dan permintaan sebagian teman aktivis di luar negeri, terutama di negara-

negara Asia Selatan dan Asia Tenggara. Mereka beberapa kali datang ke Fahmina Institute dan berdiskusi, mengunjungi pesantren-pesantren di Indonesia, khususnya di Cirebon.

Buku terbaru yang berhasil diterbitkan Fahmina Institute adalah *Fiqh Anti Trafficking: Jawaban atas Berbagai Kasus Kejahatan Perdagangan Manusia dalam Perspektif Hukum Islam*. Buku ini merupakan karya kolektif para santri yang memiliki perhatian terhadap isu-isu perempuan. Mereka antara lain Faqihuddin Abdul Kodir, K.H. Husein Muhammad, dan Marzuki Wahid dari Fahmina, serta Imam Nakho'i dan Abdul Moqsith Ghazali dari Ma'had Aly Situbondo.

Fahmina Institute juga bekerja sama dalam penerbitan buletin dengan beberapa pihak. Bersama Pusat Studi Gender Sekolah Tinggi Islam Negeri (STAIN) Cirebon, Fahmina Institute menerbitkan buletin *Al-Syaqiqah* (mitra perempuan); dengan LSM Banati, Palimanan, Cirebon, membuat buletin *Banati* (putriku); dan, dengan aktivis perempuan Indramayu, membuat buletin *Teka-i* (Tenaga Kerja Indonesia). Buletin-buletin ini terbit dwi-mingguan dan didistribusikan ke komunitas serta jaringan kerja mereka masing-masing.

Diakui atau tidak, kehadiran dan aktivitas Fahmina Institute telah membuka kesadaran masyarakat akan adanya ketimpangan-ketimpangan sosial dan budaya dalam masyarakat, ketidakadilan dalam relasi laki-laki dan perempuan, dan berbagai kekerasan berbasis gender lainnya, serta relasi yang ademokrasi. Pandangan-pandangan keagamaannya sangat kritis, tetapi juga konstruktif. Namun, wacana-wacana kritis yang dikembangkan lembaga ini

justru telah mengganggu pandangan keagamaan tradisional konservatif yang masih sangat kuat dianut dan diamalkan masyarakat di daerah Cirebon.

Sebagian masyarakat Muslim, terutama dari aliran Islam garis keras atau yang sering disebut fundamentalis, bahkan menyebut Fahmina Institute sebagai lembaga yang harus diwaspadai. Fahmina Institute menurut mereka telah menyebarkan paham yang menyesatkan. Mereka menganggap bahwa pemikiran yang dikembangkan dan disebarkan Fahmina Institute bukan sekadar tidak sejalan dengan syariat Islam, melainkan juga bertentangan. Resistensi kelompok yang pada umumnya bukan berasal dari basis pesantren ini terhadap Fahmina Institute sangat kuat. Pada Mei 2006, sekitar 50 orang, menyegel kantor Fahmina Institute.

Berbeda dari mereka, sejumlah kiai dan ulama pesantren yang cukup terkemuka di daerah ini justru responsif dan memberikan apresiasinya terhadap kehadiran lembaga ini. Beberapa ulama terkemuka Cirebon tersebut, antara lain K.H. Fuad Hasyim (Pesantren Buntet), K.H. Yahya Masduki (Pesantren Ciwaringin), K.H. Chozin Nasuha dan K.H. M. Syakur Yasin (Pesantren Candangpinggan, Indramayu), K.H. Maman Imanul Haq (PP. AL-Mizan, Majalengka), serta K.H. Wawan Arwani (Pesantren Gedongan). Mereka adalah orang-orang yang memberikan dukungan kuat terhadap Fahmina Institute.

Pada waktu belakangan, Fahmina Institute juga mendapat semangat dari K.H. Syarif Hud bin Yahya (Pesantren Ciwaringin), juga dari K.H. Luthfi Hakim dan K.H. Babas (keduanya putra

K.H. Fuad Hasyim). Sebagian kiai lain memandangnya sebagai sebuah wadah bagi dinamika intelektual Islam yang wajar. Para ulama pesantren tidak pernah menuduh Fahmina Institute sebagai kelompok sesat, apalagi kafir, meskipun mereka tidak selalu menyetujui pandangan-pandangannya.

Bab 5
Penutup

Demikianlah, dari seluruh aktivitas sejumlah LSM dengan konsentrasi utama pada isu-isu perempuan yang dikelola oleh para aktivis pesantren sebagaimana uraian sebelumnya, saya mencatat beberapa hal. *Pertama*, kini telah ada ribuan alumni yang telah memperoleh pendidikan, memahami, dan memiliki kesadaran tentang isu-isu gender dan beragam problem yang menghimpit perempuan. Semua LSM sangat berharap bahwa para alumni pelatihan dan pendidikan akan melakukan proses sosialisasi keadilan gender di tengah-tengah masyarakatnya secara lebih luas. Mereka juga diharapkan akan melakukan langkah-langkah lain yang lebih strategis di pesantrennya masing-masing ataupun di forum-forum pengajian yang selama ini menjadi tempat pengabdian mereka.

Kedua, aktivitas mereka telah membuka mata komunitas pesantren mengenai realitas hubungan yang timpang antara laki-laki dan perempuan yang sebagian didasarkan atas pemahaman keagamaan. *Ketiga*, para aktivis perempuan

pesantren merasa bahwa upaya-upaya penguatan hak-hak perempuan tidak hanya terbatas pada pengembangan wacana keagamaan yang berperspektif keadilan gender. Namun, mereka juga berharap ada langkah-langkah lain yang lebih mendasar dan strategis, yaitu penyusunan kurikulum pendidikan baru yang berperspektif keadilan dan kesetaraan gender. Penyusunan kurikulum baru dengan memasukkan perspektif keadilan gender akan menjadi titik penting yang akan mengubah masa depan kebudayaan masyarakat ke arah yang lebih baik dan lebih berkeadilan gender. Sepanjang masih belum terjadi perubahan pada kurikulum pendidikan di pesantren ataupun di madrasah, upaya-upaya pembelaan terhadap perempuan untuk mencapai keadilan dan kesetaraan akan berjalan sangat lambat. Dengan begitu, keadilan sosial masih harus diperjuangkan lebih lama.

Akan tetapi, penting dikemukakan bahwa semua usaha tersebut pada akhirnya akan banyak terpulang juga pada kecerdasan menyusun strategi para aktivis gerakan dapat memengaruhi pikiran-pikiran para kiai utama atau kiai sepuh. Pada pesantren tradisional, kiai utama atau kiai sepuh, sebagaimana sudah dikemukakan, adalah kunci dan pemegang otoritas dari semua kebijakan pesantren. Merekalah yang menentukan apakah akan menerima dan merespons dengan positif tentang persoalan-persoalan yang dihadapi perempuan atau justru menolaknya. Keadaan ini sesungguhnya sudah lama disadari oleh banyak pengamat sosial-politik. Maka, upaya paling strategis lainnya adalah menciptakan dan menyediakan ruang yang memungkinkan bagi para kiai utama untuk terlibat dalam mendiskusikan semua persoalan sosial tersebut.

Cara lain adalah menyampaikan informasi dan mendialogkan mengenai problem-problem perempuan tersebut dalam berbagai bentuk dan cara yang sesuai dengan kondisi dan tradisi yang ada di pesantrennya. Jika pendekatan kepada para kiai utama pondok pesantren ini masih juga belum memungkinkan, upaya tersebut diarahkan kepada para badal (calon pengganti) kiai atau para putra mahkota, para ustadz (guru), dan para santri. Hal ini harus dilakukan secara terus-menerus dari generasi ke generasi. Hal ini lebih karena mensosialisasikan wacana keadilan gender sungguh tidaklah sederhana dan tidak dapat diselesaikan dalam waktu singkat karena terkait dengan perubahan budaya, ideologi, dan tafsir agama. Dengan kata lain, perjuangan untuk keadilan gender sama dengan perjuangan melakukan transformasi kebudayaan. Meski untuk ini diperlukan waktu yang cukup panjang, segala upaya untuk mewujudkan keadilan, khususnya bagi kaum perempuan dan bagi semua orang, harus terus dilakukan dan dikerjakan dengan tanpa mengenal lelah. Keadilan adalah niscaya dan prinsipil dalam agama, juga dalam setiap ajaran Tuhan.

Pada saat ini, proses sosialisasi wacana keadilan gender memang tengah menghadapi problem besar terkait dengan dinamika politik Indonesia kontemporer. Problem besar tersebut adalah bangkitnya gerakan fundamentalisme Islam dan gerakan neo-Salafi. Kedua gerakan tersebut tengah memperjuangkan kembalinya *Khilafah Islamiyah* dan menuntut penerapan atau formalisasi syariat Islam menurut pemahaman mereka dalam perundang-undangan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Perubahan sistem pemerintahan dari sentralisasi

ke desentralisasi dan otonomi daerah memberikan peluang munculnya perda-perda bernuansa syariah di sejumlah daerah. Dalam praktiknya, perda-perda tersebut lebih banyak merugikan kaum perempuan, meski dengan dalih melindungi mereka.

Dalam banyak kasus, gerakan fundamentalisme mengecam gerakan feminisme dan para aktivis perempuan yang memperjuangkan kesetaraan gender. Mereka mencurigai kaum feminis dan para aktivis perempuan tersebut sebagai antek-antek asing, terutama Amerika yang akan menghancurkan Islam, menyebarkan ketelanjangan, dan lain-lain. Kelompok fundamentalis di mana-mana sama. Mereka menolak modernitas, anti-demokrasi, anti feminisme, menolak pemisahan agama dari negara, serta mengingkari hak-hak individu dan ide-ide kemajuan yang berhubungan dengan kemanusiaan universal. Untuk itu, mereka acap kali melakukan tindakan kekerasan dan terkesan memaksakan kehendak, juga mengklaim kebenaran sendiri atas nama Tuhan.

Akan tetapi, saya melihat bahwa kelompok Islam garis keras ini pada umumnya dipelopori dan didukung oleh orang-orang di luar pesantren. Kebanyakan mereka bukan dari kalangan pesantren NU, meskipun sebagian dari mereka memiliki tradisi dan kultur pesantren. Jika kita melihat dalam sejarah Islam di Indonesia, para pengikut Islam garis keras tersebut sering berseberangan dengan NU dalam sejumlah pandangan keagamaan, terutama dalam aspek fiqh.

Maka, meskipun gerakan ini cukup fenomenal dan menarik perhatian sebagian masyarakat, jika diteliti lebih dalam, hal itu

lebih dilatarbelakangi oleh kegagalan pemerintah atau negara dalam menunaikan tanggung jawabnya menyejahterakan rakyat. Hukum-hukum positif tidak berjalan secara maksimal. Kemiskinan rakyat terus meningkat. Kemungkinan lain adalah bahwa mereka sejatinya tengah mencari identitas diri akibat dari kegagalan modernitas dan sistem demokrasi yang digembar-gemborkan Barat dalam mewujudkan janji-janjinya yang menyenangkan dan indah. Mungkin juga karena hal lain di luar itu semua. *Wallahu a'lam*.

Saya kira, sepanjang kiai-kiai pesantren dan ulama-ulama NU tetap berada dalam tradisinya sebagai kekuatan sosial yang moderat (*i'tidal*, *tawassuth*), menghargai kemajemukan (*tasamuh*), serta tetap mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia, Pancasila, dan UUD 1945, gerakan kaum fundamentalis dan radikal tersebut tidak perlu dicemaskan, meskipun tetap saja perlu "diperhatikan" dengan hati-hati. Jika demikian keadaannya, itu juga berarti bahwa sosialisasi, penyebaran, dan gerakan wacana keadilan gender, sebagaimana yang telah dilakukan oleh para aktivis perempuan Muslim pesantren tersebut, akan bisa tetap eksis dan berkembang lebih baik. Namun, hal paling mendasar dari semua itu adalah perbaikan yang sungguh-sungguh dari pemerintah untuk mewujudkan kesejahteraan masyarakat.

Bagian Kedua:
Perempuan, Islam, dan Negara

Bab 1
Agama (Islam) dan Negara

Ketika "Khilafah Islamiyah", sebuah sistem politik kekuasaan berdasarkan agama, atau yang dikenal dengan istilah teokrasi, pada akhirnya harus bubar atau dibubarkan, tahun 1923, dan digantikan oleh sistem politik berbasis kewarganegaraan (*nation state*), dunia Muslim terguncang hebat dan "kalang kabut". Perdebatan keras berlangsung di mana-mana atas sebuah tema: "Apakah Islam adalah semata-mata *din* (agama/keyakinan)", atau "apakah Islam adalah agama dan negara (*al-Islam huwad din wad daulah*)." Isu ini kemudian menjadi bahan analisis para pemimpin Islam untuk merumuskan tentang hubungan agama dan negara dalam sistem politik/negara dalam konteks modern.

Pada umumnya, para ahli politik Islam modern mengemukakan tiga konsep teoretis yang dibuat orang mengenai hal ini: integralistik, simbiosis-mutualistik, dan sekularistik. Pada teori pertama, agama dijadikan konstitusi negara (teokrasi). Teori kedua, agama tidak dijadikan

konstitusi, tetapi negara membutuhkan agama, demikian juga sebaliknya, agama membutuhkan negara. Imam al-Ghazali menyebut: "*Ad-din wad daulah tau-amani* (agama dan negara bagai dua orang kembar)." Teori ketiga, agama dan negara dipisahkan (*secular*/profan). Harap dicatat bahwa kata "agama" dalam konteks perdebatan ini dipersepsikan orang bukan hanya sebagai keyakinan dan moral individual (baca: *ad-din*), melainkan juga hukum-hukum agama (*asy-syari'ah*/syariat), yang terkait dengan aturan-aturan sosial, ekonomi, politik dan lain-lain. Perdebatan selalu tak selesai.

Dalam sistem *nation state* (nasionalisme), di mana sistem politik negara dibangun berdasarkan prinsip-prinsip hak-hak asasi manusia dan demokrasi sebagai basis konstitusi dan regulasinya, paradigma politik Islam, menurut saya, perlu diterjemahkan dengan cara yang lain. *Pertama*, agama perlu dipahami sebagai sistem keyakinan individual tentang Tuhan dan urusan-urusan metafisis-eskatologis. *Kedua*, sebagai ajaran yang mengatur tata cara peribadatan (ritual) sebagai ekspresi individu dalam berhubungan dengan Tuhan. Dua hal ini bersifat eksklusif. *Ketiga*, sebagai ajaran akhlak (moral). Akhlak, menurut hemat saya, adalah semua moral dan etika kemanusiaan universal, seperti kesetaraan, kejujuran, keadilan, dan sejenisnya. Menurut saya, ketiga hal inilah yang dapat dikategorikan sebagai agama dalam arti kata *ad-din*.

Di luar itu, ada dimensi yang lain yang disebut "*mu'amalat*", yang secara literal berarti "relasi sosial". Di dalamnya mencakup urusan-urusan pergaulan sosial, ekonomi, kebudayaan, dan politik, bahkan juga urusan interpersonal (*personal statute*/ hukum keluarga). Dimensi ini menjadi ruang terbuka bagi

partisipasi semua orang dan ia bersifat profan. Dalam dimensi ini, teks-teks agama (Islam) utama dan paling otoritatif (Al-Qur'an) tidak mengatur detailnya, melainkan menetapkan prinsip-prinsip dan nilai-nilai etiknya belaka. Beberapa di antaranya adalah prinsip tidak merugikan, tidak menyakiti, tidak menipu, transparansi, akuntabel, konsultasi publik atau negosiasi (musyawarah) untuk mencapai kesepakatan-kesepakatan bersama, dan perlindungan terhadap hak-hak kemanusiaan warga negara.[52] *Mu'amalat*, dengan begitu, bersifat dinamis, terbuka, dan merupakan ruang publik yang bisa diperdebatkan dan dikritisi. Bagi saya, inilah sesungguhnya yang disebut syariah.

Secara literal, "syariah" berarti "jalan eksoteris dan praktis". Orang sering menyebutnya "jalan hidup". Dari sisi sumber dan nilainya, syariah bersifat sakral karena bersumber dari teks-teks ketuhanan. Tetapi, dari sisi formula dan mekanismenya, ia bersifat profan dan terbuka bagi setiap aspirasi publik. Inilah sebabnya kita mengerti mengapa hukum-hukum syariah bisa beragam atau berbeda-beda dari satu tempat ke tempat lain dan dari satu zaman ke zaman yang lain, serta bisa berubah sejalan dengan perubahan sosialnya. Syariah, dengan begitu, bersifat kontekstual, dinamis, dan inklusif. Kita mungkin juga dapat mengatakan bahwa aspek ini tidak lain adalah pikiran-pikiran, kehendak-kehendak, dan refleksi-refleksi sosial-budaya-politik.

---

[52] Dalam konteks Islam, prinsip-prinsip hak asasi manusia dikenal dengan istilah *al-kulliyyat al-khams* (lima prinsip universal) yang meliputi jaminan perlindungan atas hak beragama dan berkeyakinan, hak hidup, hak berekspresi dan profesi, hak reproduksi, dan hak atas properti. Lima prinsip ini belakangan diidentikkan dengan hak-hak asasi manusia yang dikenal sebagai "visi agama".

Mengenai hal ini, menarik sekali pernyataan Khalid al-Fahdawi dalam bukunya, *Al-Fiqh as-Siyasi al-Islami*:[53]

> Hal-hal yang tetap dan yang berubah. Di antara hal-hal yang tetap adalah prinsip-prinsip keyakinan yang telah menjadi konsensus umat Islam: iman kepada Tuhan, malaikat, kitab-kitab suci, para utusan Tuhan, hari akhirat, dan takdir, dan prinsip-prinsip moral (akhlak). Hal lain adalah pokok-pokok peribadatan. Selain itu tergolong dalam hal-hal yang berubah dan bersifat *ijtihadi* (kajian intelektual), sejalan dengan kemaslahatan (kepentingan) sosial dan didasarkan atas prinsip-prinsip syariah. Kaum Muslimin dibolehkan mengadopsi pandangan-pandangan dari bangsa-bangsa lain apa saja yang berguna bagi kehidupan dan tidak bertentangan dengan teks-teks syariah.

Berbeda dengan agama, negara adalah sebuah institusi publik yang dibentuk atas dasar kontrak sosial. Dari sini, negara kemudian ditempatkan sebagai instrumen yang mengatur relasi antar-individu atau antar-kelompok dalam masyarakat dalam rangka menciptakan ketertiban sosial dan memfasilitasi perkembangan dan kemajuan individu-individu menuju terwujudnya sistem sosial yang adil, damai, dan sejahtera. Singkatnya, fungsi utama negara adalah fasilitator dan mediator yang bertanggung jawab serta berkewajiban menjalankan mandat rakyat, menjamin berlangsungnya interaksi sosial secara damai, mencegah terjadinya konflik sosial, dan melindungi hak asasi warga negaranya, tanpa membedakan

---

[53] Khalid al-Fahdawi, *Al-Fiqh as-Siyasi al-Islami* (Syiria: Dar al-Awa'il, Tanpa Tahun), hlm. 292.

agama, jenis kelamin, etnis, bahasa, atau opini politik apa pun. Tetapi, dalam waktu yang sama, negara juga berhak menghukum warga negara yang melanggar hak-hak asasi manusia berdasarkan hukum dan konstitusi yang berlaku.

A. Pembagian Domain Kerja

Dalam kerangka tersebut, kita perlu membagi kerja kekuasaan antara dua institusi tersebut. Domain kerja negara adalah mengatur domain publik, yakni mengatur kehendak-kehendak dan perilaku moral sosial/publik, bukan moral individu. Dalam menjalankan fungsi itu, para penyelenggara negara dan para pengambil kebijakan publik-politik dalam berbagai tingkatannya haruslah selalu tunduk pada aturan-aturan hukum yang dirumuskan dalam konstitusi, undang-undang, peraturan-peraturan atau kebijakan publik lainnya. Ini karena semua aturan ini dibuat atas dasar kesepakatan-kesepakatan (*consensus*) sosial-politik. Ia terbuka bagi setiap pendapat warga negara dan kehendak-kehendak sosial, baik yang berasal dari hukum agama dan keyakinan, apa pun namanya, pandangan individu atau kelompok, maupun dari hukum adat. Semua aspirasi, tanpa melihat latar belakang identitas primordial dan nominalnya (mayoritas-minoritas), harus dihargai dan diapresiasi secara sama.

Akan tetapi, sebagai aturan publik, kehendak-kehendak tersebut haruslah dirumuskan dengan menghindari simbol-simbol keagamaan tertentu yang mengandung muatan-muatan diskriminatif. Dan, hal yang terpenting adalah bahwa aturan-

aturan tersebut dibuat dengan diktum yang memberikan kepastian makna (kepastian hukum), tidak multi-interpretasi atau ambigu. Bagaimanapun, dalam pernyataan hukum (rumusan hukum) yang multi tafsir, kemungkinan manipulasi oleh kekuasaan tak dapat dielakkan (*Inna fii ma'aaridhil kalam laa manduha 'anil kadzib*).[54]

Hal terpenting lainnya adalah bahwa aturan-aturan perundang-undangan atau semua kebijakan publik tidak mengandung diskriminasi warga negara. Dengan kata lain, aturan-aturan tersebut harus mengandung substansi atau muatan-muatan yang melindungi dan menjamin hak-hak setiap warga negara. Aturan-aturan yang diskriminatif akan melahirkan ketidakadilan.

Melalui pembagian ruang kerja seperti itu maka negara tidak berhak mengintervensi urusan-urusan keyakinan, moralitas individu, serta pilihan-pilihan hidup dan berkehidupan. Ekspresi-ekspresi keyakinan, pikiran, berkesenian, berkebudayaan, pilihan atas pasangan hidup, atau atas pakaian dan sejenisnya merupakan ruang-ruang individu yang tidak bisa dan tidak boleh diurus atau diatur oleh negara. Pengaturan dan penilaian hak-hak individual ini dapat diserahkan oleh norma-norma agama atau adat masing-masing. Tegasnya, pengaturan atas masalah-masalah yang menyangkut hal-hal personal tersebut berada di dalam domain agama, adat, atau masyarakat, bukan dalam domain negara.

---

[54] Imam Bukhari, *Shahih al-Bukhari Juz VI...*, hlm. No. 90. Lihat juga Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in* (Kairo: Mathabi' al-Islam, 1980), hlm. 204–207.

Tugas dan kewajiban negara dalam hal ini adalah memberikan perlindungan atasnya.[55]

Dalam konteks Islam, cara-cara, strategi, dan mekanisme pengaturan dimensi-dimensi individual tersebut dilakukan melalui *mau'idzah hasanah*, (nasihat yang baik), pendidikan (persuasi), penyadaran, pembinaan, dialog dengan cara-cara yang terbaik, dan lain-lain. Semua cara ini harus dilakukan tanpa pemaksaan dan kekerasan.[56] Di sinilah fungsi dan kewajiban utama para pemimpin/institusi agama dan pemimpin/institusi adat. Mereka dapat bekerja untuk *amar ma'ruf nahi munkar* (menyerukan kebaikan dan mencegah kemungkaran), membimbing, menuntun, mencerdaskan, dan membangun karakter dan moral individu-individu masyarakat sedemikian rupa sehingga perilaku bermoral masyarakat muncul sebagai tradisi atau menjadi adat kebiasaan yang dianggap baik oleh komunitas/masyarakat. Mereka juga tidak berhak melakukan eksekusi dan penghukuman fisik. Hak ini hanyalah ada di tangan negara. Pelanggaran individu terhadap aturan-aturan tradisi ini sudah tentu akan mendapat sanksi moral, sosial, atau adat. Dengan begitu, keterlibatan dan intervensi negara (melalui perundang-undangan atau perda)

---

[55] Dalam khazanah intelektual Islam, masalah-masalah pelanggaran hukum Tuhan yang berkaitan dengan diri sendiri (individu) atau yang tidak berurusan dengan orang lain disebut *diyanah* (berasal dari kata *ad-diin*), yang berarti "moral". Hukuman atas pelanggaran ini bersifat sanksi moral individual dan atau akan ditentukan oleh Tuhan kelak di akhirat. Dalam arti lain, Tuhanlah yang akan menilai dan memutuskan nasibnya. Hal ini karena aspek pelanggaran atas perbuatan-perbuatan tersebut sulit atau tidak dapat dibuktikan secara hukum. Peran agama dalam hal ini sangat penting.

[56] "*Tidak ada paksaan dalam agama.*" (QS. al-Baqarah [2]: 256).

dalam isu-isu yang menyangkut hak-hak personal tersebut tidaklah diperlukan.

B. Keadilan: Misi Agama dan Negara

Jika agama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara ditempatkan sebagai basis nilai dan moral maka sebenarnya agama dan negara tidaklah merupakan dua institusi yang dikotomis. Sepanjang negara menjamin hak-hak dasar (asasi) manusia dan dijalankan berdasarkan hukum-hukum yang adil maka negara tersebut sah dan sejalan dengan misi dan visi agama, meskipun tanpa simbol-simbol, atribut-atribut, identitas-identitas agama, dan aturan-aturan spesifik agama. Agama dan negara sesungguhnya mempunyai misi yang sama; menegakkan keadilan di antara manusia dan mewujudkan kesejahteraan sosial. Seorang sarjana Islam klasik, Abu al-Wafa bin Aqil, mengatakan:

> Aturan-aturan publik/politik harus dirumuskan dengan benar dan dalam rangka mewujudkan kemaslahatan/kesejahteraan sosial (masyarakat) dan menghindarkan kerusakan sosial, meskipun tidak ada ketentuan wahyu Tuhan dan tidak pula ada ketentuan dari nabi-Nya.

Ibnul Qayyim mengatakan:[57]

> Di mana ada keadilan, di situlah hukum Tuhan.
>
> Di mana ada kebaikan sosial, di situlah hukum Tuhan.

---

[57] Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Ath-Thuruq al-Hukmiyyah fi as-Siyasah asy-Syar'iyyah* (Beirut: Dar al-Arqam, 1999), hlm. 38–40.

Kebijakan hukum yang hanya semata-mata didasarkan atas kehendak mayoritas haruslah diabaikan atau dibatalkan di hadapan pandangan hukum yang adil. Abu Bakar ar-Razi, filsuf Islam terkemuka, mengatakan:[58]

> Tujuan tertinggi untuk apa kita diciptakan dan ke mana kita diarahkan bukanlah kegembiraan atas kesenangan-kesenangan fisik, akan tetapi pencapaian ilmu pengetahuan dan mempraktikkan keadilan. Dua tugas ini adalah satu-satunya cara kita melepaskan diri dari keadaan dunia kini menuju suatu dunia yang di dalamnya tidak ada kematian atau penderitaan.

---

[58] Abu Bakr ar-Razi, *Ar-Rasa'il al-Falsafiyyah: Bab as-Sirah al-Falsafiyyah* (al-Mostafa.com. PDF. 001445), hlm. 2.

Bab 2
Islam
dan Hak-Hak Asasi Manusia

Hak asasi manusia, sebagaimana rumusan yang disepakati bangsa-bangsa di dunia, adalah hak-hak dasar yang melekat pada din setiap orang sejak ia dilahirkan. Hak ini merupakan anugerah Tuhan Yang Mahaesa. Karena sifatnya yang demikian maka ia bersifat universal, dimiliki siapa saja, tidak peduli latar belakang kebangsaan, etnisitas, agama, jenis kelamin, dan sebagainya. Hak-hak ini tidak dapat dicabut atau dikurangi oleh siapa pun, kecuali oleh Tuhan.

Hak asasi manusia (*universal human right*)/HAM pertama kali dideklarasikan oleh lembaga dunia (PBB) pada 10 Desember 1948 sesudah melalui perjalanan yang cukup panjang. Ia merupakan pernyataan masyarakat dunia sebagai upaya untuk menghentikan peperangan dan penindasan manusia atas manusia yang diakibatkan oleh sistem relasi kekuasaan yang tidak adil. Isi DUHAM (Hak-hak Asasi Manusia Universal) memuat 30 pasal yang menerangkan hak-hak yang dimiliki

manusia. Beberapa pasal Konvensi Internasional tentang Hak Asasi Manusia antara lain menyebutkan:

> Semua orang dilahirkan merdeka dan mempunyai martabat dan hak yang sama. Mereka dianugerahi akal dan budi nurani dan hendaknya satu sama lain bergaul dalam semangat persaudaraan. (Pasal 1).
>
> Setiap orang mempunyai hak atas semua hak dan kebebasan yang termaktub dalam pernyataan ini, tanpa pengecualian semacam apa pun, seperti asal-usul keturunan, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama, pendirian politik, atau pendirian lainnya atau asal-usul lainnya, kebangsaan atau asal-usul sosial, hak milik, status kelahiran, ataupun status lainnya. (Pasal 2).
>
> Setiap orang berhak untuk hidup, berhak atas kebebasan dan keamanan diri pribadinya. (Pasal 3).
>
> Tak seorang pun boleh dikenai perlakuan atau pidana yang aniaya atau kejam yang tidak berperikemanusiaan atau merendahkan martabat. (Pasal 5).

Jika harus diklasifikasikan maka HAM tersebut meliputi: hak individual, hak kolektif, hak sipil dan politik, hak ekonomi, sosial, dan budaya.

A. Islam dan HAM

Pertanyaan yang sering muncul berkaitan dengan isu ini adalah apakah Islam sejalan dengan HAM? Apakah HAM adalah produk Barat dan dengan misi Barat yang non-Muslim? Apakah HAM selalu berlaku universal? Pertanyaan-pertanyaan

ini masih terus diperdebatkan di kalangan para ahli termasuk di kalangan para pemikir Islam.

Sebagai sebuah istilah, HAM (*human right*) adalah istilah yang lahir di Barat. Sepanjang yang dapat diketahui, dalam khazanah klasik Islam (*at-turatsul Islami*), kita tidak pernah menemukan istilah ini, misalnya kalimat: *al-huququl insaniyatul asasiyah*. Akan tetapi, dewasa ini, di dunia Islam, menyebut hak asasi manusia universal sebagai *al-huququl insaniyatul asasiyyatul aalamiyah*. Menurut Abed al-Jabiri, istilah "al-alamiyyah" atau universal mengandung arti bahwa hak-hak tersebut ada dan berlaku bagi semua orang di mana saja, tanpa membedakan jenis kelamin (laki-laki-perempuan), ras (warna kulit), status sosial (kaya-miskin), dan sebagainya. Oleh sebab itu, HAM tidak terpengaruh oleh kebudayaan dan peradaban apa pun (*laa yuatstsiru fiihaa ikhtilaafuts tsaqaafaat wal hadhaaraat*), melintasi batas ruang dan waktu (*ta'luu 'alaaz zamaan wat taariikh*). HAM adalah hak setiap manusia karena ia melekat pada diri manusia (*'alal insaan ayyan kaana wa annaa kaana*).[59]

Jika kita perhatikan pasal-pasal yang terdapat pada HAM tersebut maka ada dua hal saja yang paling mendasar dan menjadi akar dari HAM, yakni kesetaraan (*al-musawah*) dan kebebasan (*al-hurriyyah*) manusia. Dari dua prinsip dasar ini kemudian dilahirkan sejumlah prinsip yang lain, misalnya penghormatan dan perlindungan kepada martabat manusia, prinsip partisipasi dan lain-lain.

---

[59] Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Ad-Dimuqrathiyyah wa Huquq al-Insan* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1997), hlm. 145–146.

Dari sumber Islam paling otoritatif, Al-Qur'an, kita menemukan begitu banyak ayat yang menjelaskan tentang eksistensi manusia, kebebasan, kesetaraan, dan penghormatan terhadap manusia. Hal yang sama juga disebutkan dalam hadits-hadits Nabi Muhammad Saw.

Tentang kesetaraan (*al-musawah*), Islam menegaskan bahwa manusia adalah makhluk Tuhan dan mempunyai kedudukan yang sama di hadapan-Nya. Al-Qur'an menyatakan:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾

"Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan istrinya; dan, dari pada keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan, bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturahim. Sesungguhnya, Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu." (QS. an-Nisaa' [4]: 1).

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ

> *"Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya, orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu...."* (QS. al-Hujuraat [49]: 13).

Pernyataan paling eksplisit lainnya mengenai kesetaraan hak dan kewajiban antara laki-laki dan perempuan dinyatakan dalam QS. al-Ahzab (33): 35, demikian juga dalam QS. an-Nahl (16): 97, QS. Ali Imran (3): 195, QS. al-Mukmin (40): 40, dan lain-lain.

Doktrin egalitarianisme (*al-musawah*) Islam tersebut juga dinyatakan oleh Nabi Muhammad Saw. Dalam salah satu hadits, beliau bersabda:

> *"Manusia bagaikan gigi-gigi sisir, tidak ada keunggulan orang Arab atas non-Arab, orang kulit putih atas kulit hitam, kecuali atas dasar ketakwaan kepada Tuhan."*

Sabda beliau yang lain:

> *"Sungguh, Allah Swt. tidak menilai kamu pada tubuh dan wajahmu, melainkan pada tindakan dan hatimu."*

Dan, beliau juga bersabda:

"Kaum perempuan adalah saudara kandung kaum laki-laki."

Beberapa ayat dan hadits tersebut menunjukkan dengan jelas pandangan Islam tentang eksistensi manusia sebagai makhluk yang sederajat atau sama di hadapan Tuhan. Prinsip ini merupakan konsekuensi paling logis dari doktrin Kemahaesaan Allah Swt., atau dalam bahasa yang lebih populer: *aqidah*/tauhid. Semua manusia dengan latar belakang apa pun pada ujungnya berasal dari sumber yang tunggal ciptaan Tuhan. Tidak satu pun ciptaan Tuhan yang memiliki keunggulan atas yang lainnya. Keunggulan yang dimiliki manusia satu atas manusia yang lain dalam sistem Islam hanyalah pada aspek kedekatan dan ketaatannya kepada Tuhan atau yang dalam bahasa Al-Qur'an disebut takwa.

Konsekuensi dari prinsip ini adalah bahwa manusia dituntut untuk saling menghargai eksistensinya masing-masing, dan dituntut pula untuk berjuang bersama-sama bagi upaya-upaya menegakkan kebaikan, kebenaran, dan keadilan di antara manusia. Setiap manusia juga memiliki hak dan kewajiban yang sama untuk menjalani kehidupan yang diinginkannya, tanpa ada gangguan dari siapa pun. Dengan kata lain, manusia dilarang untuk saling merendahkan, mengeksploitasi, dan menzhalimi.

Sungguh amat mengesankan bahwa menjelang wafat, Nabi Muhammad Saw. memberikan perhatian yang sangat

serius terhadap persoalan ini. Dalam pidato terakhir yang disampaikan di Arafah, beliau menegaskan kembali prinsip-prinsip kemanusiaan tersebut:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هذَا وَشَهْرِكُمْ هذَا إِلَى أَنْ تَلْقَوْا رَبَّكُمْ.

"Hai manusia, sesungguhnya darahmu (hidupmu), hartamu, dan kehormatanmu adalah suci, sesuci hari ini di bulan ini dan di negeri ini sampai kamu bertemu dengan Tuhanmu di Hari Kiamat."

Sabda Nabi Muhammad Saw. ini menggambarkan dengan jelas tentang pandangan dan sikap Islam terhadap hak-hak asasi manusia. Kata-kata *dimaa-akum* (darahmu), *amwaalakum* (hartamu), dan *a'radhakum* (kehormatanmu) diterjemahkan dalam bahasa Inggris sebagai *life*, *property*, dan *dignity*. Ketiganya dalam sejarahnya merupakan prinsip yang mendasari perumusan HAM universal tersebut.

B. Tentang Kebebasan

Manusia, menurut Islam, adalah makhluk Tuhan yang paling unggul dan terhormat dibanding makhluk Tuhan yang lain. Tetapi, dalam waktu yang sama, manusia bisa menjadi makhluk yang paling rendah. Al-Qur'an menyatakan:

۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾

"Dan, sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam; kami angkut mereka di daratan dan di lautan; kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik; dan, kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan." (QS. al-Israa' [17]: 70).

Atas dasar penghargaan Tuhan kepada manusia itu, Dia menyerahkan kepadanya pengelolaan dan pengaturan bumi ini dalam rangka memakmurkannya. Al-Qur'an menyebut tugas kemanusiaan ini sebagai *khalifah fil ardh*. Keistimewaan, keunggulan, atau kemuliaan manusia atas yang lain itu lebih karena manusia diberikan akal-pikiran. Az-Zamakhsyari, di dalam kitab tafsirnya, mengatakan:[60]

> Ada pendapat yang mengatakan bahwa kehormatan manusia itu disebabkan karena ia memiliki akal, berkata-kata (berpikir), kemampuan membedakan (benar dan salah), menulis, rupa yang bagus, tubuhnya yang lurus dan mampu mengatur urusan kehidupan sekarang dan nanti.

Jauh sebelum pandangan ini, filsuf terbesar Yunani, Aristoteles, mendefinisikan manusia sebagai "binatang

---

[60] Az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidl at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta'wil Juz III* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 466.

yang berpikir". Jadi, unsur berpikirlah yang membedakan manusia dari binatang. Dengan potensi akal pikiran inilah manusia menjadi makhluk yang bebas untuk menentukan sendiri nasibnya di dalam menjalani kehidupannya di dunia ini. Dengan akal-intelektualnya pula, manusia menciptakan peradaban dan kebudayaan. Akan tetapi, bersamaan dengan itu, manusia juga harus menanggung risiko dan tanggung jawabnya sendiri. Ini menunjukkan bahwa kebebasan selalu mengandung konsekuensinya sendiri, baik positif maupun negatif.

Dalam konteks individual, tidak ada seorang pun yang dapat membatasi aktivitas pikiran orang, termasuk dalam hal pilihan akan keyakinannya. Dalam hal ini, kita menemukan pernyataan paling signifikan dari Al-Qur'an: "*Laa ikraha fiddiin* (Tidak [boleh] ada paksaan atas kehendak orang untuk meyakini agama atau kepercayaannya)." Bahkan, nabi sekalipun tidak berhak memaksa orang lain untuk mengikuti agamanya. Al-Qur'an menyatakan:

لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾

"*Kamu bukanlah orang yang berkuasa atas mereka.*" (QS. al-Ghaasyiyah [88]: 22).

فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ

"*...Maka, barang siapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barang siapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir....*" (QS. al-Kahfi [18]: 29).

Keyakinan adalah milik Tuhan semata. Dalam teks Islam, disebut sebagai *hidayah* (petunjuk/anugerah Tuhan). Hidayah, menurut Al-Qur'an, hanya milik Tuhan:

اِنَّكَ لَا تَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَاۤءُ ۚوَهُوَ اَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِيْنَ ﴿٥٦﴾

"*Sesungguhnya, kamu tidak akan dapat memberi petunjuk kepada orang yang kamu kasihi, tetapi Allah memberi petunjuk kepada orang yang dikehendaki-Nya, dan Allah lebih mengetahui orang-orang yang mau menerima petunjuk.*" (QS. al-Qashash [28]: 56).

Akan tetapi, jika berkaitan dengan orang lain, suatu komunitas, atau bangsa dengan keberagaman latar belakang-nya maka kebebasan seseorang untuk menyampaikan atau mengekspresikan pikiran, gagasan, maupun tindakan tidaklah bersifat absolut karena ia akan dibatasi oleh kebebasan orang lain. Ini berarti bahwa kebebasan seseorang tidak dapat diekspresikan dengan melakukan kekerasan terhadap orang lain. Kebebasan selalu meniscayakan adanya toleransi (*tasamuh*) terhadap orang lain (*the others*). Bahkan, tidak hanya sampai di sini, melainkan juga dengan menerima orang lain (*qabuulul akhar*). Dengan begitu, kehendak-kehendak orang yang berhubungan dengan orang lain, baik dalam aspek sosial, ekonomi, politik, maupun kebudayaan haruslah ditawarkan, didialogkan, dimusyawarahkan dan disampaikan dengan saling menghargai pandangan dan pikiran masing-masing.

Pernyataan-pernyataan Al-Qur'an dan hadits tersebut selanjutnya menjadi dasar Nabi Muhammad Saw. untuk mendeklarasikan apa yang kemudian dikenal dengan "*Shahifah Madinah*" "*Mitsaqul Madinah*" atau Piagam Madinah, pada tahun 622 M. Isinya meliputi kesepakatan-kesepakatan tentang aturan-aturan yang berlaku dalam masyarakat Madinah. Para ahli sejarah menyatakan bahwa Piagam Madinah adalah naskah autentik yang tidak diragukan keasliannya. Sebagian menyatakannya sebagai deklarasi HAM pertama di dunia.

Isinya antara lain adalah sebagai berikut:

> Kaum Yahudi yang bersama-sama kami akan memperoleh pertolongan dan hak persamaan, serta akan terhindar dari perbuatan zhalim (tidak adil) dan perbuatan makar yang merugikan. (Pasal 16).

Demikianlah, maka atas dasar itu, banyak pemikir Muslim, antara lain Nurcholish Madjid, dengan tegas menyatakan bahwa Hak-hak Asasi Manusia Universal (DUHAM) sesungguhnya mendapatkan inspirasi dan diilhami oleh ajaran-ajaran Islam. Islam adalah agama yang telah mendeklarasikan hak-hak dasar manusia jauh berabad lamanya sebelum DUHAM. Nurcholish menulis:[61]

> Pandangan dasar kemanusiaan yang berasal dari Madinah tersebut diadopsi ke Eropa oleh Giovani Pico Della Mirandola, filsuf terkemuka zaman Renaissance. Ia menyampaikan orasi tentang "Martabat Manusia" pada tahun 1486 di Roma di hadapan para sarjana Eropa.

---

[61] Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita* (Jakarta: Paramadina, 2004), hlm. 67.

Ia dengan terang-terangan mengakui bahwa pikiran-pikirannya diperoleh dari bacaannya atas karya-karya intelektual Muslim.

Lima abad sesudah Nabi Muhammad Saw. wafat, Imam al-Ghazali, (w. 1111 M) mengembangkan prinsip-prinsip kemanusiaan Islam tersebut dan merumuskannya menjadi lima prinsip, atau yang biasa dikenal dengan istilah "*Al-Ushulul Khamsah*". *Pertama*, *hifzhud din* (perlindungan terhadap agama). Perlindungan ini tidak hanya berkaitan dengan agama dan keyakinan sendiri, melainkan mencakup semua agama dan keyakinan manusia. *Kedua*, *hifzhun nafs* (perlindungan terhadap hak hidup). Sejumlah ulama menyebut ini sebagai prinsip nilai yang pertama dan utama. Makna dari ini adalah bahwa setiap tindakan pelukaan terhadap tubuh manusia, seperti pembunuhan dan pembantaian, bahkan hukuman mati, sebagai melanggar hak hidup. Tuhanlah yang memberikan hidup, dan karena itu hanya Dia-lah yang berhak mengambilnya. *Ketiga*, *hifzhul 'aql* (perlindungan terhadap akal-intelektual). Atas dasar ini, Islam membuka semua jalan bagi pengembangan akal-intelektual dan mencegah semua jalan ke arah anti-intelektualisme. Maka, segala ekspresi dan pendapat manusia harus dihargai dan tidak boleh dikekang. Ia juga berarti bahwa setiap manusia berhak untuk memperoleh informasi yang benar. *Keempat*, *hifzhun nasl* (perlindungan terhadap hak-hak reproduksi dan seksualitas). Islam melarang pelecehan seksual, pemaksaan hubungan seksual, dan perkosaan. *Kelima*, *hifzhul mal* (perlindungan terhadap hak milik). Hasan Hanafi berpendapat bahwa perlindungan atas

hak milik ini tidak hanya bermakna peroleh pribadi, tetapi juga kekayaan nasional yang harus dilindungi dari korupsi, pembelanjaan yang berlebihan, penyelewengan, dan spekulasi. Kekayaan nasional harus dialokasikan untuk kesejahteraan rakyat.[62]

Imam al-Ghazali menegaskan bahwa lima hal ini merupakan tujuan dari agama (*maqashidusy syari'ah*).[63] Abdullah Darraz, dalam pengantarnya terhadap kitab Imam al-Ghazali, *Al-Mustashfa*, mengatakan:

> Ia adalah dasar-dasar pembangunan manusia pada semua aliran keagamaan yang jika ini tidak ada maka dunia tidak akan stabil dan tidak membawa kebahagiaan di akhirat.

C. Deklarasi Kairo

Dalam konteks modern, prinsip-prinsip kemanusiaan tersebut kemudian diturunkan dalam rumusan Deklarasi Hak Asasi Islam yang dikeluarkan di Kairo pada tahun 1990. Deklarasi yang kemudian populer disebut Deklarasi Kairo ini merupakan dokumen hak asasi manusia di tingkat regional yang secara khusus ditujukan buat negara-negara anggota Organisasi Konferensi Islam (OKI). Karena itu, ia dianggap

---

[62] Hasan Hanafi, "Konsep-konsep Alternatif *Civil Society*: Sebuah Pendekatan Islam Reflektif" dalam Bassam Tibi, dkk., *Etika Politik Islam* (Jakarta: ICIP, 2005), hlm. 92.

[63] Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul Juz I* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 286–287. Elaborasi lebih lengkap dan lebih luas atas *al-ushulul khamsah* dikemukakan oleh Abu Ishaq asy-Syathibi dalam kitabnya, *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah*.

merupakan deklarasi hak asasi manusia menurut Islam. Deklarasi Kairo ini diawali dengan sebuah pernyataan yang penting:

بِأَنَّ الْحُقُوقَ الْأَسَاسِيَّةَ وَالْحُرِّيَّاتِ الْعَامَّةَ فِي الْإِسْلَامِ جُزْءٌ مِنْ دِيْنِ الْمُسْلِمِيْنَ لَا يَمْلِكُ أَحَدٌ بِشَكْلٍ مَبْدَئِيٍّ تَعْطِيْلَهَا كُلِّيًّا أَوْ جُزْئِيًّا، أَوْ خَرْقَهَا أَوْ تَجَاهُلَهَا.... وَإِهْمَالَهَا أَوِ الْعُدْوَانَ عَلَيْهَا مُنْكَرًا فِي الدِّيْنِ وَكُلُّ إِنْسَانٍ مَسْؤُوْلٌ عَنْهَا بِمُفْرَدِهِ، وَالْأُمَّةُ مَسْؤُوْلَةٌ عَنْهَا بِالتَّضَامُنِ.

"Hak-hak asasi manusia dan kebebasan dalam Islam adalah bagian dari ajaran agama Islam. Tidak seorang pun secara prinsip baik keseluruhan maupun sebagiannya boleh menolak atau merusaknya.... Pengabaian atau bahkan menentangnya adalah pengingkaran terhadap agama. Setiap orang bertanggung jawab atasnya dan umat (bangsa) berkewajiban melindunginya."

اَلْبَشَرُ جَمِيْعًا أُسْرَةٌ وَاحِدَةٌ جَمَعَتْ بَيْنَهُمُ الْعُبُوْدِيَّةُ لِلّٰهِ وَالنُّبُوَّةُ لِآدَمَ وَجَمِيْعُ النَّاسِ مُتَسَاوُوْنَ فِيْ أَصْلِ الْكَرَامَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَفِيْ أَصْلِ التَّكْلِيْفِ وَالْمَسْؤُوْلِيَّةِ دُوْنَ تَمْيِيْزٍ بَيْنَهُمْ بِسَبَبِ الْعِرْقِ أَوِ اللَّوْنِ أَوِ اللُّغَةِ أَوِ الْجِنْسِ

أَوِ الْمُعْتَقَدِ الدِّيْنِيِّ أَوِ الْاِنْتِمَاءِ السِّيَاسِيِّ أَوِ الْوَضْعِ الْاِجْتِمَاعِيِّ أَوْ غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْاِعْتِبَارَاتِ. وَأَنَّ الْعَقِيْدَةَ الصَّحِيْحَةَ هِيَ الضَّمَانُ لِنُمُوِّ هٰذِهِ الْكَرَامَةِ عَلَى طَرِيْقِ تَكَامُلِ الْإِنْسَانِ.

"*Manusia adalah satu keluarga, sebagai hamba Allah Swt. dan berasal dari Adam. Semua orang adalah sama dipandang dari martabat dasar manusia dan kewajiban dasar mereka, tanpa diskriminasi ras, warna kulit, bahasa, jenis kelamin, kepercayaan agama, ideologi politik, status sosial, atau pertimbangan-pertimbangan lain. Keyakinan yang benar menjamin berkembangnya penghormatan terhadap martabat manusia ini.* (Pasal 1 Ayat 1)."

أَنَّ الْخَلْقَ كُلَّهُمْ عِيَالُ اللهِ وَأَنَّ أَحَبَّهُمْ إِلَيْهِ أَنْفَعُهُمْ لِعِيَالِهِ وَأَنَّهُ لَا فَضْلَ لِأَحَدٍ مِنْهُمْ عَلَى الْآخَرِ إِلَّا بِالتَّقْوَى وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ.

"*Semua makhluk adalah keluarga Allah Swt. dan yang sangat dicintainya adalah yang berguna bagi keluarganya. Tidak ada kelebihan seseorang atas yang lainnya kecuali atas dasar takwa dan amal baiknya.*" (Pasal 1 Ayat 2).

ج - اَلْمُحَافَظَةُ عَلَى اسْتِمْرَارِ الْحَيَاةِ الْبَشَرِيَّةِ إِلَى مَا شَاءَ اللّٰهُ وَاجِبٌ شَرْعِيٌّ.

د - سَلَامَةُ جَسَدِ الْإِنْسَانِ مَصُوْنَةٌ، وَلَا يَجُوْزُ الْإِعْتِدَاءُ عَلَيْهَا، كَمَا لَا يَجُوْزُ الْمَسَاسُ بِهَا بِغَيْرِ مُسَوِّغٍ شَرْعِيٍّ، وَتَكْفُلُ الدَّوْلَةُ حِمَايَةَ ذٰلِكَ.

"Memelihara keberlangsungan hidup manusia adalah kewajiban, dan keselamatan manusia harus dilindungi. Siapa pun dilarang melanggarnya dan mencabut hak hidup siapa pun kecuali atas dasar hukum. Negara berkewajiban melindungi warganya." (Pasal 2 Ayat C dan D).

اَلْمَرْأَةُ مُسَاوِيَةٌ لِلرَّجُلِ فِي الْكَرَامَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ، وَلَهَا مِنَ الْحَقِّ مِثْلُ مَا عَلَيْهَا مِنَ الْوَاجِبَاتِ وَلَهَا شَخْصِيَّتُهَا الْمَدَنِيَّةُ وَذِمَّتُهَا الْمَالِيَّةُ الْمُسْتَقِلَّةُ وَحَقُّ الْإِحْتِفَاظِ وَنَسَبِهَا.

"Perempuan dan laki-laki adalah setara dalam martabat sebagai manusia dan mempunyai hak yang dinikmati ataupun kewajiban yang dilaksanakan. Ia (perempuan) mempunyai kapasitas sipil dan kemandirian keuangannya sendiri, dan hak untuk mempertahankan nama dan silsilahnya." (Pasal 6).

D. Isu-isu Krusial HAM Islam: Tantangan Kaum Muslimin

Meskipun telah jelas bahwa tidak ada perbedaan substantif dan prinsipil antara HAM Islam dan DUHAM, tetapi tidak dapat diingkari bahwa terdapat sejumlah isu partikular yang terdapat hukum Islam yang dianggap melanggar HAM. Beberapa masalah tersebut antara lain sebagai berikut:

1. Perkawinan beda agama (laki-laki atau perempuan Muslim dengan laki-laki atau perempuan musyrik, dan perkawinan perempuan Muslimah dengan laki-laki Ahli Kitab [Yahudi dan Nasrani]).
2. Poligini (poligami).
3. Kepemimpinan perempuan, baik dalam domain domestik maupun publik.
4. Hak waris perempuan dan sejumlah persoalan hak-hak perempuan lainnya.
5. Murtad (pindah agama).
6. Kepemimpinan non-Muslim dalam masyarakat Muslim.
7. Perbudakan.

Beberapa isu tersebut sampai hari ini tetap menjadi problem krusial dalam perspektif DUHAM. Mayoritas besar kaum Muslimin memandang bahwa semua masalah tersebut adalah baku dan tidak bisa diubah. Hal ini karena, menurut mereka, ketentuan-ketentuan di dalamnya didasarkan pada teks-teks otoritatif Islam secara sangat jelas dan tegas. Meskipun demikian, dewasa ini, isu-isu tersebut juga tengah dikaji ulang dan dikritisi oleh para pemikir Muslim

kontemporer. Mereka berpendapat bahwa jika ketentuan dalam isu-isu tersebut tetap dipertahankan sebagai ajaran pokok Islam dan tidak bisa diubah maka Islam masih akan dianggap menoleransi atau mendukung sistem sosial-politik yang diskriminatif. Ini adalah kontradiksi yang nyata sekaligus membingungkan menyangkut pandangan Islam tentang HAM. Bagaimana kaum Muslimin menyelesaikan persoalan-persoalan krusial ini?

Bab 3
Islam dan Gender

Agama dan keadilan gender dewasa ini menjadi salah satu isu penting yang masih terus diperdebatkan oleh banyak kalangan, termasuk oleh agamawan. Pada tataran realitas sosial, kecenderungan umum/arus utama (*mainstream*) tentang relasi gender masih memperlihatkan pandangan-pandangan yang diskriminatif terhadap perempuan. Meskipun modernitas telah menciptakan perubahan dalam banyak, tetapi norma-norma sosial yang masih hidup dan diberlakukan hingga dewasa ini masih tetap menempatkan perempuan sebagai makhluk domestik dan subordinat. Kewajiban utama perempuan adalah mengasuh, mendidik anak, kerja-kerja reproduktif lainnya, mengurus rumah tangga, dan terutama melayani suami. Tegasnya, perempuan adalah makhluk domestik. Sementara, laki-laki bertugas sebagai kepala rumah tangga, pencari nafkah, dan menentukan hampir segalanya. Laki-laki adalah superior dan makhluk publik-politik. Posisi dan relasi laki-laki-perempuan/suami-istri seperti ini masih diyakini oleh

banyak komunitas beragama sebagai ketentuan baku, norma yang tetap dan tidak boleh diubah sepanjang masa.

Kenyataan relasi gender yang diskriminatif ini bukan hanya menjadi kenyataan di dalam masyarakat Indonesia, melainkan juga dialami oleh bangsa-bangsa Muslim di seluruh dunia. Berbagai perundang-undangan yang menyangkut relasi laki-laki dan perempuan di sana masih menempatkan perempuan sebagai subordinat laki-laki. Meskipun telah terdapat berbagai kemajuan, tetapi kaum perempuan belum dianggap setara, dan karenanya belum memperoleh hak-hak kemanusiaannya secara adil, sebagaimana kaum laki-laki. Ketimpangan relasi berbasis gender ini menimbulkan problem-problem pelanggaran kemanusiaan yang serius.

Pertanyaan mendasar yang sering diajukan berkaitan dengan isu ini adalah apakah agama mengafirmasi relasi laki-laki dan perempuan sebagai relasi yang setara dan sejajar menyangkut hak-hak sosial, budaya, dan politik mereka? Secara lebih elaboratif, pertanyaan ini dapat dikembangkan: apakah kaum perempuan dalam pandangan agama memiliki hak untuk mendapatkan perlakuan dan kedudukan yang sama dan adil di depan hukum, baik dalam urusan-urusan privat (domestik) maupun publik, menentukan pilihan pasangan hidupnya, menjadi kepala keluarga, menentukan masa depan keluarga, maupun dalam urusan-urusan publik politik, misalnya mendapatkan akses pendidikan dan upah yang sama dengan laki-laki, menjadi kepala negara/pemerintahan dan pengambil kebijakan publik-politik lainnya, dan seterusnya.

A. Kontroversi

Membaca pikiran-pikiran para ahli Islam dalam sumber-sumber intelektual mereka, dalam merespons isu-isu gender, kita menemukan paling tidak dua aliran besar. Aliran pertama berpendapat bahwa posisi perempuan dalam hubungannya dengan laki-laki adalah subordinat. Perempuan adalah makhluk Tuhan kelas dua, di bawah laki-laki. Perempuan inferior dan laki-laki superior. Posisi subordinat perempuan ini diyakini agamawan sebagai kodrat, fitrah, hakikat, norma ketuhanan yang tidak bisa berubah, dan sebagainya, dan oleh karenanya tidak boleh diubah. Atas dasar ini, maka hak dan kewajiban perempuan tidak sama dan harus dibedakan dari hak dan kewajiban laki-laki, baik dalam hukum-hukum ibadah (ritual), hukum-hukum keluarga, maupun hukum-hukum publik/politik. Intinya, hak perempuan adalah separuh hak laki-laki.

Menurut mereka, hukum-hukum Allah Swt., sebagaimana yang tercantum dalam Al-Qur'an maupun hadits, berlaku sepanjang masa untuk segala tempat. Kelompok ini menentang keras persamaan laki-laki dan perempuan karena menyalahi hukum Tuhan, dan keputusan Tuhan adalah demi kebaikan bersama dan keadilan semata. Aliran ini dianut oleh mayoritas besar umat Islam. Kita sering menyebutnya sebagai aliran konservatif. Dalam responsnya terhadap isu-isu gender, kelompok ini terpolarisasi dalam berbagai pandangan yang longgar, moderat, dan ekstrem/radikal.

Aliran kedua berpendapat bahwa perempuan mempunyai status dan posisi yang setara dengan laki-laki. Perempuan, menurut aliran ini, memiliki potensi-potensi kemanusiaan

sebagaimana yang dimiliki oleh laki-laki, baik dari aspek intelektual/akal, fisik, maupun aspek mental-spiritual. Perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan tidak memiliki signifikansi yang meniscayakan kita untuk membedakan mereka dalam mengekspresikan hak dan kewajiban masing-masing di depan hukum dan aktivitas sosial yang lain. Atas dasar pikiran ini, mereka berpendapat bahwa perempuan mempunyai hak yang sama dengan laki-laki dalam berbagai aktivitas kehidupan mereka, baik dalam ranah privat maupun publik. Aliran ini dianut oleh sangat sedikit ulama Islam, dan kita mungkin menyebutnya sebagai aliran progresif.

Adalah menarik bahwa dua aliran besar ini mengajukan argumen keagamaan dari sumber yang sama, yaitu Al-Qur'an dan hadits, dua sumber paling otoritatif dalam sistem keagamaan kaum Muslimin. Kedua sumber Islam ini memang menyediakan teks-teks yang menjelaskan tentang kedudukan manusia yang setara di hadapan Tuhan, penghormatan terhadap martabat manusia, penegakan keadilan, dan sebagainya di satu sisi, serta teks-teks yang membedakan antara laki-laki dan perempuan, keunggulan dan otoritas laki-laki atas perempuan, kelemahan akal dan agama perempuan, dan sebagainya di sisi yang lain. Mengacu pada dua sumber utama ini, produk-produk pemikiran ulama juga memperlihatkan pandangan-pandangan yang ambigu. Ulama Islam terkemuka, Imam as-Suyuthi, dalam bukunya, *Al-Asybah wa an-Nazhair*, menyebut sekitar 100 lebih perbedaan hak dan kewajiban antara laki-laki dan perempuan.[64] Ini adalah ringkasan atau rangkuman Imam as-Suyuthi yang diambil dari buku-buku fiqh lain.

[64] Jalaluddin as-Suyuthi, *Al-Asybah wa an-Nazhair...*, hlm. 151–152.

B. Perbedaan Pemahaman atas Teks: Tafsir dan Takwil

Perbedaan pandangan ulama dalam menyikapi isu gender, bahkan isu-isu ketimpangan relasi yang lain, terjadi antara lain akibat perbedaan mereka dalam cara memahami teks-teks suci. Ali bin Abi Thalib Ra. pernah menyatakan: "Al-Qur'an adalah teks-teks suci yang tidak bisa bicara sendiri. Yang bicara adalah orang." Ini mengandung arti bahwa teks-teks hanya dapat dimengerti atau dipahami artinya oleh manusia yang hidup dalam ruang dan waktunya masing-masing.

Cara memahami teks dalam tradisi Islam dikenal dengan dua istilah: tafsir dan takwil. Dua kata ini sering dimaknai secara sama, yaitu menjelaskan, mengungkapkan, atau menerangkan sesuatu. Akan tetapi, secara terminologis keduanya berbeda. Secara ringkas, dapat dikemukakan bahwa tafsir lebih berkaitan dengan "riwayat", informasi, nukilan, atau sumber berita, sementara takwil berkaitan dengan *dirayah* (pemahaman), isi/substansi berita. Abu Nasr al-Qusyairi mengatakan:[65]

> Dalam tafsir, yang diutamakan adalah mengutip dan mendengar, sedangkan dalam takwil, yang diutamakan adalah mengeksplorasi pengetahuan (ijtihad).

Dalam tafsir, pemaknaan tekstual/literal lebih diperhatikan dan kurang memberikan perhatian pada makna alegoris atau metaforis. Dalam teori mereka, jika sebuah kata

---

[65] Az-Zarkasyi, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an Juz II* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 149–150.

dapat dimaknai secara literal dan metafora maka yang harus diutamakan adalah arti literal. Sementara, dalam takwil, teks tidak semata dilihat pada arti literalnya, melainkan menganalisis makna substansif, pada maksud dan tujuannya. Di sini, tampak bahwa takwil menghendaki lebih dari sekadar memahami teks dari makna tekstualnya, melainkan pada logika dan filsafatnya. Takwil amat identik dengan hermeneutik.

Lebih jauh dari sekadar memahami teks dari aspek makna teks itu sendiri, pemahaman atas teks, menurut teori takwil, juga meniscayakan pengetahuan tentang konteks yang menyertai isu itu sendiri dan konteks sosial, budaya, dan politiknya yang melingkupinya. Imam asy-Syathibi mengatakan:[66]

> Untuk memahami teks suci al-Qur'an, diperlukan pengetahuan tentang sejumlah kondisi dan konteks, antara lain bahasa, audiens, dan situasi-situasi di luarnya.

Pemahaman atas konteks di luar teks adalah niscaya. Tanpa hal ini, kita sama sekali tidak dapat memahami Al-Qur'an secara *genuine* dan komprehensif, dan akan kehilangan relevansinya. Ini berbeda dengan teori tafsir. Peristiwa yang melatarbelakangi munculnya teks dan konteks sosio-historis yang menyertainya, menurut teori tafsir, tidak terlalu signifikan. Yang utama adalah makna literal teks sendiri.

---

[66] Abu Ishaq asy-Syathibi dalam kitabnya, *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah Juz III* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 348.

Jika kita menghubungkan teori pembacaan teks ini pada dua aliran tersebut maka jelas sekali bahwa aliran konservatif lebih cenderung mengambil teori pembacaan tafsir sebagai cara memahami teks-teks agama, sementara aliran progresif memilih sebaliknya. Dari sini pula, kita sering mengatakan bahwa aliran konservatif adalah kaum literalis dan tradisionalis, sedangkan aliran progresif adalah kaum rasionalis-liberalis. Kaum konservatif memandang bahwa ketentuan literal dalam teks-teks suci adalah final, sementara kaum progresif menganggap teks mengandung arti yang dinamis dan berproses untuk menjadi secara terus-menerus.

C. Universal *versus* Partikular

Sumber-sumber utama Islam menyediakan dua kategori teks, yakni teks-teks universal dan teks-teks partikular. Teks universal adalah teks yang mengandung pesan-pesan kemanusiaan untuk semua orang di segala ruang dan waktu. Ia berisi prinsip-prinsip fundamental atau dalam konteks sekarang bisa disebut prinsip-prinsip kemanusiaan universal, sebagaimana antara lain tertuang dalam DUHAM. Imam al-Ghazali menyebut ini dengan istilah "*Al-Kulliyyatul Khams*" (Lima Prinsip Universal), yaitu *hifzhud din* (perlindungan terhadap keyakinan), *hifzhun nafs* (perlindungan atas hak hidup), *hifzhul 'aql* (perlindungan atas hak berpikir dan berekspresi), *hifzhun nasl* (perlindungan atas hak-hak reproduksi dan kehormatan diri), dan *hifzhul*

mal (perlindungan atas hak milik).[67] Contohnya adalah ayat-ayat tentang kebebasan (QS. al-Baqarah [2]: 256: "*Tidak ada paksaan dalam agama.*"), kesetaraan manusia (QS. al-Hujuraat [49]: 12: "*Sesungguhnya, yang paling mulia di antara kamu di mata Allah adalah yang paling bertakwa.*"), penghormatan atas martabat manusia (QS. al-Israa' [17]: 70: "*Dan, sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam.*"), penegakan keadilan bagi semua manusia (QS. al-Maa'idah [8]: 42: "*Dan, jika kamu memutuskan perkara mereka maka putuskanlah [perkara itu] di antara mereka dengan adil. Sesungguhnya, Allah menyukai orang-orang yang adil.*"), sikap jujur (QS. an-Nisaa' [4]: 9: "*Hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang jujur.*"), dan ajaran-ajaran moral yang lain. Para ahli Islam menyebutkan kategori ini sebagai *al-muhkamat* (ayat-ayat yang kokoh dan tidak dapat diabaikan sama sekali). Imam al-Ghazali menyebutnya sebagai "*maqashidusy syari'ah*", misi/tujuan agama, yang kepadanya seluruh gagasan manusia harus disandarkan.

Sementara, kategori teks partikular adalah teks yang menunjukkan pada kasus tertentu. Teks-teks partikular muncul sebagai respons atas suatu peristiwa atau kasus. Karena sifatnya yang demikian maka ia selalu terkait dengan konteks tertentu. Oleh karena itulah ia harus dimaknai secara kontekstual. Semua teks-teks hukum adalah partikular. Isu-isu tentang kepemimpinan (*qiwamah*) laki-laki atas perempuan, perwalian perempuan oleh laki-laki (*wilayah*), poligami, pewarisan, dan lain-lain adalah isu-isu partikular. Ayat-ayat

[67] Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul Juz I* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun).

seperti ini masuk dalam kategori *mutasyabbihat*, *interpretable*, dapat diinterpretasikan, dan oleh karenanya bisa menghasilkan kesimpulan yang berbeda-beda.

Pandangan mayoritas ahli hukum Islam mengatakan bahwa apabila terjadi pertentangan antara teks universal *versus* teks partikular maka teks partikular membatasi berlakunya teks universal. Teks partikular harus diutamakan. Pandangan ini ditolak keras oleh Imam asy-Syathibi, seraya mengatakan:[68]

> Aturan-aturan umum atau hukum universal bersifat pasti dan normatif, sedangkan pesan-pesan atau petunjuk-petunjuk khusus bersifat relatif. Karena itu, hukum umum dan ketentuan universal harus diutamakan dan diberi bobot lebih besar dalam menganalisis petunjuk-petunjuk hukum yang bersifat khusus (*particular*). Aturan-aturan khusus ini tidak bisa membatasi aturan-aturan yang bersifat umum, tetapi bisa menjadi pengecualian yang bersifat kondisional (kontekstual) bagi aturan-aturan universal.

Misalnya, Al-Qur'an menyatakan:

اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَاۤءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَآ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ

"Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita), dan karena

---

[68] Abu Ishaq asy-Syathibi dalam kitabnya, *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah Juz III*..., hlm. 261–272.

mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka...." (QS. an-Nisaa' [4]: 34).

Di tempat lain, Tuhan berfirman:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ

"*Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya, orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu....*" (QS. al-Hujuraat [49]: 13).

Teks Al-Qur'an (QS. an-Nisaa' [4]: 34) menjadi dasar utama untuk menjustifikasi otoritas dan superioritas laki-laki. Sementara, QS. al-Hujuraat (49): 13 menegaskan kesetaraan manusia. Ayat ini bersifat universal.

Menurut Imam asy-Syathibi, ayat tentang kesetaraan manusia bersifat pasti, tetap, dan berlaku universal, oleh karenanya harus diutamakan. Sedangkan ayat tentang kepemimpinan laki-laki adalah partikular, bersifat khusus, dan sosiologis, maka ia berlaku kontekstual.

Akhir dari uraian ini, kita setidaknya memperoleh suatu gambaran bahwa respons atau sikap kaum Muslimin atas isu-isu gender adalah beragam, meskipun mengacu pada

sumber referensi yang sama. Keberagaman pandangan ini muncul dari perbedaan mereka dalam membaca atau memahami teks. Sebagian memahaminya secara tekstual/harfiah, dan menganggapnya sebagai kebenaran final, tanpa harus mempertimbangkan aspek argumen rasio maupun realitas di luarnya. Sementara, pandangan lain membaca teks dengan segenap makna terdalamnya dan holistik, terutama keberadaannya yang tidak bisa lepas dari ruang dan waktu yang melingkupinya. Teks tidaklah berdiri sendiri, tetapi merupakan refleksi dari situasi peristiwa kehidupan nyata yang senantiasa mengalami proses perubahan dan dinamis. Setiap pendapat pikiran adalah refleksi atas diri yang hidup dari lingkungannya masing-masing.

Pandangan yang terakhir ini menarik hati saya, dan saya percaya bahwa pesan-pesan agama yang ditulis dalam teks-teks keagamaan selalu mengandung tujuan dan ruh kemanusiaan. Tujuan ini dapat dipelajari dan diusahakan untuk diwujudkan. Ia bersifat rasional, bukan masalah yang harus terkait dengan kebenaran *scriptural* semata. Dari sini, saya ingin menyatakan sekali lagi bahwa laki-laki dan perempuan adalah setara. Kesetaraan manusia, menurut saya, adalah konsekuensi paling bertanggung jawab atas pengakuan keesaan Tuhan. Atas dasar ini maka keadilan gender harus ditegakkan. Keadilan adalah bertindak proporsional, dengan memberikan hak kepada siapa saja yang memilikinya, bukan berdasarkan jenis kelamin atau simbol-simbol primordialnya. Tuhan tidak menilaimu dari wajah dan tubuhmu, melainkan dari hati dan tindakanmu.

Bab 4
Perempuan, Agama, dan Negara

Pertanyaan penting yang perlu dikemukakan lebih awal adalah apa sesungguhnya yang sedang berlangsung pada eksistensi perempuan sehingga untuk itu ia perlu didiskusikan dengan serius? Tidak ada jawaban yang patut diberikan kecuali bahwa isu-isu perempuan menjadi diskursus yang paling banyak dan paling sering diperbincangkan dengan penuh minat, bukan hanya di Indonesia, melainkan juga di seluruh penjuru dunia, paling tidak dalam dua dekade terakhir ini. Khusus untuk konteks Indonesia, sejak Reformasi digulirkan tahun 1998, perbincangan ini menjadi semakin intensif sekaligus hangat diperdebatkan secara masif di berbagai ruang.

Perdebatan menjadi semakin menarik ketika dewasa ini kelompok-kelompok keagamaan tertentu tiba-tiba saja muncul ke permukaan, lalu menguat, menekan, dan menyebar sekaligus menciptakan keresahan masyarakat bangsa, terutama kaum perempuan. Gerakan mereka yang fenomenal itu sering kali dirasakan mengganggu upaya-upaya yang sudah dibangun para

aktivis kemanusiaan secara umum dan gerakan perempuan secara khusus, serta menantang ide negara bangsa (*nation state*). Kehadiran mereka membawa aspirasi yang berbeda, seperti pendirian sistem *khilafah*, memang dimungkinkan dalam sebuah negara demokrasi, tentu saja minus kekerasan.

Para pemikir dan aktivis yang mempunyai minat terhadap isu-isu perempuan melakukan sejumlah kritik bahwa secara umum, hukum, dan sistem hak asasi manusia di berbagai masyarakat dunia masih didominasi oleh ideologi patriarkisme, sebuah ideologi yang memberikan kepada laki-laki legitimasi superioritas, menguasai dan mendefinisikan struktur sosial, ekonomi, kebudayaan, dan politik dengan perspektif laki-laki. Dunia dibangun dengan cara berpikir dan dalam dunia laki-laki. Ideologi ini sesungguhnya telah muncul sejak abad yang amat dini dalam peradaban manusia, terus dihidupkan dalam kurun waktu yang sangat panjang, dan merasuki segala ruang hidup dan kehidupan manusia. Sementara, perempuan dalam situasi itu dipandang sebagai eksistensi yang rendah, manusia kelas dua (*the second class*), yang diatur, dikendalikan, bahkan dalam banyak kasus seakan-akan sah pula untuk dieksploitasi dan dikriminalisasi hanya karena mereka berjenis kelamin perempuan. Kaum perempuan seakan-akan tak memiliki hak apa pun dalam kehidupan mereka sendiri, dan seakan-akan tak boleh memiliki dunia tempat mereka dilahirkan dan hidup. Toto Sudarto Bachtiar menggambarkan realitas ini dalam puisinya, "Dunia Bukan Miliknya":[69]

---

[69] Linus Suryadi AG [Ed.], *Tonggak: Antologi Puisi Indonesia Modern 2* (Jakarta: Gramedia, 1987).

Inilah gairah seorang perempuan
Pada masanya tumbuh besar dan berkembang
Bicaranya penuh ragam mimpi surga
Sebab tiada dirasa, dunia ini bukan miliknya

Bila sebuah tirai turun bagi kebebasannya
Mengikat dalam segala perbuatan
Ia tegak dan mengangkat tangan
Sebab tiada dirasa, dunia ini bukan miliknya

Demikian perempuan sepanjang umur
Mimpinya sedalam laut
Harapan yang manis akan segala kebebasan hati
Hingga suatu kali benar dirasanya
Dunia ini bukan miliknya!

Tak pelak, patriarkisme juga mendeterminasi ruang laki-laki dan perempuan secara dikotomis: rumah sebagai ruang gerak bagi perempuan dan publik sebagai ruang gerak laki-laki. Pembagian ruang kerja seperti ini jelas-jelas mereduksi secara besar-besar bukan saja hak-hak asasi perempuan, melainkan juga merampas keadilan dan kesejahteraan sosial masyarakat. Menempatkan perempuan dalam wilayah domestik merupakan bentuk pembatasan, penyingkiran, dan pengucilan. Keadaan ini, pada gilirannya—yang sering kali tidak disadari—menciptakan kemiskinan dan kebodohan bagi perempuan, dan

dengan begitu sesungguhnya juga kemiskinan dan kebodohan masyarakat. Dalam banyak pengalaman perempuan, wilayah domestik atau privat tersebut menjadi arena tersembunyi di mana kekerasan dan diskriminasi berlangsung secara sangat serius dan masif. Laporan Komnas Perempuan tahun 2009 mencatat, ada 143.586 korban kekerasan terhadap perempuan (istri). Mayoritas (95%) terjadi di ruang yang dianggap paling eksklusif yang bernama "rumah tangga". Angka ini sering disebut sebagai layaknya fenomena puncak gunung es.

A. Letak Perempuan dalam Negara dan Agama

Pertanyaan penting kita selanjutnya adalah, dalam realitas diskriminatif tersebut, bagaimana perempuan diletakkan dalam dan dipandang melalui kacamata dua otoritas mahakuasa: agama dan negara? Apa-apa saja yang sudah dilakukan oleh keduanya bagi kepentingan perempuan dan bagaimana keduanya, dalam praktiknya, memperlakukan mereka? Membaca tulisan-tulisan dalam buku ini, saya menemukan dengan sangat jelas bahwa eksistensi perempuan sebagai manusia dalam negara-bangsa masih terombang-ambing dalam ambiguitas yang belum berakhir dan belum menemukan titik harmoninya, baik pada level antar-undang-undang, aturan-aturan hukum, dan kebijakan-kebijakan publik lainnya, maupun pertemuannya antar-semua aturan hukum ini dengan konstitusi Negara Republik Indonesia. Negara melihat perempuan masih dengan dua wajah yang berbeda. Pencapaian ke arah harmonisasi dan pertemuan antarberbagai regulasi

negara, dengan tanpa ada celah diskriminasi dan dengan satu wajah yang ramah terhadap mereka masih harus diperjuangkan dengan tekun dan sungguh-sungguh.

Seluruh warga negara-bangsa Indonesia sejak terbebaskan dari penindasan kolonialisme, melalui perjuangan yang sangat panjang, telah memutuskan Pancasila dan UUD 1945 berikut amandemen atasnya sebagai instrumen hukum tertinggi kepada apa semua kebijakan publik/politik harus ditundukkan atau disinkronkan. Keduanya menjadi basis fundamental untuk mewadahi dan melayani seluruh warga bangsa, tanpa diskriminasi atas dasar apa pun. Di dalamnya, hak-hak asasi manusia telah diintegrasikan dengan cukup komprehensif. Negara juga sudah meratifikasi Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia melalui UU No. 39 Tahun 1999, dan sejumlah konvensi internasional, antara lain adalah UU No. 7 Tahun 1984 tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan.

Di samping itu, ada 29 kebijakan baru untuk pemenuhan hak-hak perempuan, penanganan, dan penghapusan kekerasan terhadap perempuan. Beberapa di antaranya adalah UU Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (PKDRT), UU Pemberantasan Tindak Pidana Perdagangan Orang (PTPPO), UU Perlindungan Anak, UU Penempatan dan Perlindungan TKI ke Luar Negeri, UU Kewarganegaraan No. 12 Tahun 2006. Pada tahun 2000, telah dikeluarkan Instruksi Presiden (Inpres Tahun 2000) untuk Pengarsutamaan Gender. Ini semua merupakan langkah penting dan luar biasa yang sudah dilakukan oleh negara dalam memenuhi mandat konstitusionalnya.

Akan tetapi, pada sisi lain, kita melihat begitu banyak UU, aturan-aturan hukum, dan kebijakan-kebijakan negara yang lain masih mengandung muatan-muatan diskriminatif terhadap perempuan. Ia masih tetap dirawat dan dibiarkan untuk tetap langgeng. Bahkan, meski masih dalam kondisi kontroversi hebat dan nyaris memecah kesatuan bangsa, RUU Pornografi akhirnya disahkan sebagai UU. *Judicial review* yang diajukan sejumlah anggota masyarakat terhadap UU ini akhirnya ditolak oleh Mahkamah Konstitusi (MK).

Dalam waktu yang tidak lama sesudah itu, peninjauan kembali UU PNPS yang oleh sebagian masyarakat dinilai mengandung muatan diskriminatif terhadap sebagian pengikut agama atau kepercayaan juga ditolak MK. Institusi negara, tempat semua undang-undang ditimbang kesesuaiannya dengan konstitusi itu justru mengokohkan UU ini untuk terus dijalankan. UU tersebut dinilai tidak bertentangan dengan konstitusi. Tetapi, kita perlu mencatat dan merekam dalam ingatan kita bahwa putusan MK terhadap dua UU yang diajukan untuk ditinjau ulang (*judicial review*) tersebut tidaklah bulat. Maria Farida, salah seorang hakim MK dan satu-satunya hakim perempuan di MK, mengajukan *dissenting point* atas putusan tersebut dengan argumen-argumennya yang bersih dan cerdas.

Keterombang-ambingan tempat perempuan dalam negara juga ditemukan dalam agama. Para agamawan melihat perempuan dengan cara pandang yang ambigu. Para pemeluk agama selalu mengklaim dengan nalar apologetik bahwa agama dihadirkan oleh Tuhan hanya dalam rangka menciptakan keadilan, kasih sayang semesta (*rahmatan lil alamin*) dan perlindungan terhadap hak-hak dasar manusia. Mereka juga

menegaskan prinsip kesetaraan dan kehormatan martabat manusia di hadapan Tuhan. Akan tetapi, dalam waktu yang sama, dengan menggunakan dan merujuk pada teks-teks agama pula, mereka mendiskriminasi perempuan dan menstigmatisasi perempuan sebagai sumber kerusakan sosial. Ini semua dapat kita baca dalam literatur dan khazanah keagamaan, baik klasik maupun modern. Teologi gereja, menurut A. Nunuk P. Mjrniati S., juga mempunyai pandangan yang sama: mendua. Di satu pihak mengakui persamaan martabat perempuan dan laki-laki secara penuh dalam kesatuan dengan Allah Swt. (Kejadian [1]: 27), tetapi di lain pihak dalam praksisnya gereja masih membedakan nilai atau status perempuan dengan menggunakan alasan "kodrat" (biologis) perempuan.[70]

Penelusuran lebih jauh, mengapa tempat perempuan dalam masyarakat agama direndahkan dan dianggap menjadi sumber kerusakan sosial? Pandangan ini tampaknya merujuk pada cerita kosmologis tentang penciptaan manusia dan tentang kejatuhan Adam dan Hawa. Adam diciptakan sebagai manusia pertama. Dan, dari unsur yang terdapat dalam tubuh Adam, Hawa diciptakan. Hawa menggoda Adam, dan Adam pun tergoda. Lalu, mereka berdua diusir dari surga.

Tiga agama besar (Yahudi, Nasrani, dan Islam) sama-sama memiliki sumber untuk cerita tersebut. Para penafsir agama merefleksikan kisah kosmologis itu dengan cara yang sama. *Pertama*, Adam unggul secara sosial. Karena itu, Hawa harus taat pada Adam. *Kedua*, Adam juga unggul secara moral,

---

[70] A. Nunuk P. Murniati S., "Gereja Indonesia Pasca Vatikan II: Refleksi dan Tantangan".

karena Hawa menginisiasi kejahatan yang menyebabkan mereka terusir dari surga. Adam ditegur oleh Tuhan karena mengikuti Hawa. Refleksi-refleksi inilah yang pada gilirannya melegitimasi patriarkisme, bahkan juga kebencian terhadap perempuan. Dari sini, norma-norma hukum yang mengatur relasi subordinat dan diskriminatif terhadap perempuan, baik dalam ruang privat (domestik) maupun dalam ruang publik, serta marginalisasi perempuan dibangun dan diajarkan.

Dewasa ini, banyak teolog tidak lagi sepakat terhadap interpretasi klasik tradisional tersebut. Mitos ini—mereka menyebutnya demikian—seharusnya tidak ditafsirkan secara literal. Ia mungkin dibenarkan dalam konteksnya sendiri, pada masa lalu, dan karena itu tidak relevan untuk masa kini. Sejumlah ahli tafsir Islam kontemporer berpendapat bahwa Al-Qur'an sendiri menyebut laki-laki dan perempuan berasal dari entitas yang sama (QS. an-Nisaa' [4]: 1). Sementara, dalam kitab Injil, Kejadian [1] menegaskan penciptaan serentak laki-laki dan perempuan dalam gambar atau rupa Allah. Oleh karena itu, mereka sepakat bahwa dua gender ini setara.

Meski hal itu jelas merupakan tafsir/pemikiran manusia atas teks-teks agama yang tentu saja nisbi dan kontekstual, tetapi diperjuangkan untuk diamalkan, karena menurut sebagian besar masyarakat beragama, mengandung kebaikan dan kemaslahatan baik bagi perempuan sendiri maupun bagi masyarakat luas. *Nah*, dalam rangka itu pula mereka, di banyak tempat, termasuk di Indonesia dan dalam banyak sejarah sosial, mendesak negara untuk mengintegrasikan pandangan-pandangan keagamaan tersebut ke dalam hukum negara berikut instrumen formalnya. Salah satunya, untuk konteks

Indonesia hari ini, adalah UU Perkawinan No. 1 tahun 1974 berikut pedoman pelaksanaannya yang disebut KHI (Kompilasi Hukum Islam). KHI disahkan berdasarkan Kepres No. 1 tahun 1999. Membaca pasal per pasal UU No. 1 Tahun 1974 dan KHI ini tampak jelas bahwa perempuan masih ditempatkan pada posisi tidak setara dengan laki-laki dan terdiskriminasi, berikut segala konsekuensi hukumnya.

B. Pelembagaan Diskriminasi terhadap Perempuan

Dalam perkembangan terakhir, pasca-Reformasi, di mana program otonomi daerah dijalankan, tuntutan untuk menumbuhkan pikiran-pikiran keagamaan praktis menyangkut isu-isu perempuan dalam sistem hukum negara, terutama pada level daerah, semakin fenomenal. Dalam konsideran pertimbangan, gagasan ini sungguh-sungguh diniatkan sebagai upaya melindungi perempuan, demi ketertiban masyarakat, dalam rangka menjaga moral sosial dan dirumuskan sesuai prosedur yang berlaku. Niat ini tentu patut diapresiasi. Tetapi, melihat materi-materinya, alih-alih melindungi mereka, ia malahan membatasi hak-hak mereka untuk berekspresi, mengawasi, dan mengandung potensi mengkriminalisasi mereka.

Komnas Perempuan, melalui pemantauan terhadap kebijakan daerah, menemukan fakta-fakta mengenai berlangsungnya pelembagaan diskriminasi terhadap perempuan melalui produk hukum. Pada tahun 2009, Komnas Perempuan menggelar laporan pemantauannya, dan dinyatakan bahwa

sampai dengan tahun itu, ditemukan ada 154 kebijakan daerah yang bersifat diskriminatif terhadap perempuan, 64 di antaranya merupakan diskriminasi langsung. Kebijakan-kebijakan tersebut tersebar di 69 kabupaten/kota di 21 provinsi.

Substansi dari kebijakan diskriminatif tersebut terfokus pada persoalan pengaturan tentang tubuh dan perilaku perempuan dan migrasi. Perempuan dalam kebijakan-kebijakan ini diposisikan sebagai barometer bagi tingkat religiusitas dan moral sosial daerah. Komnas Perempuan menyebut judul laporannya: "Atas Nama Otonomi Daerah: Pelembagaan Diskriminasi dalam Tatanan Negara Bangsa Indonesia".

Mengapa ia disebut "pelembagaan diskriminasi"? Kamala Chandrakirana, salah seorang pendiri sekaligus mantan Ketua Komnas Perempuan, menyampaikan pendapatnya yang sangat kritis:

> Praktik-praktik diskriminasi yang hidup di tengah-tengah masyarakat mendapatkan penguatan dan pelanggengan justru melalui produk-produk kebijakan—dalam hal ini kebijakan daerah—yang lahir dari proses pembuatannya yang juga sarat dengan berbagai bentuk pembatasan dan pengabaian. Kebijakan-kebijakan ini bahkan memunculkan situasi di mana lembaga negara menjadi penggagas dan pelaku tindakan diskriminatif terhadap warganya. Semua inilah yang dimaksudkan dengan pelembagaan diskriminasi.

Demikianlah, dua otoritas raksasa, agama dan negara, telah melakukan praktik-praktik kekuasaan yang ambigu: melindungi, tetapi juga mengabaikan; membebaskan sekaligus

membatasi. Terhadap sikap mengabaikan dan membatasi, kedua otoritas itu seakan-akan menjalin kolaborasi dan persekutuan dalam pola simbiosis mutualistik untuk melanggengkan diskriminasi terhadap makhluk Tuhan berjenis kelamin perempuan sekaligus sebagai warga negara, tanpa menyadari implikasi-implikasi yang akan muncul di kemudian hari terhadap kemajuan bangsa sekaligus kewibawaan konstitusi.

C. Relasi Agama dan Negara

Relasi agama dan negara merupakan isu besar dalam sejarah peradaban bangsa-bangsa di dunia. Isu ini mendapat perhatian para pemikir politik, agama, dan kebudayaan secara sangat serius dari zaman ke zaman. Persoalan utamanya adalah siapakah yang harus berkuasa untuk mengatur kehidupan masyarakat/rakyat, institusi agama atau ideologi negara? Di Eropa, sekitar tiga abad yang lalu, perdebatan mengenai masalah ini berlangsung sangat keras dan sempat menimbulkan malapetaka kemanusiaan untuk masa yang cukup panjang. Bangsa-bangsa Eropa pada akhirnya memilih untuk membagi kerja keduanya: agama untuk urusan individu, dan negara untuk urusan publik. Di dunia Muslim, perdebatan mengenai isu ini terjadi pasca keruntuhan sistem *khilafah* (1923). Perdebatan tentang isu ini tampaknya belum selesai hingga hari ini di banyak komunitas bangsa.

Di Indonesia, menjelang kemerdekaan tahun 1945, isu relasi agama dan negara ini diperdebatkan oleh para pendiri bangsa dalam suasana yang acap kali mencekam.

Setelah perdebatan yang panjang, berlarut-larut, dan melelahkan, sebuah kompromi akhirnya dicapai. Pancasila sebagai ideologi negara dan UUD 1945 sebagai landasan konstitusionalnya. Pancasila sebagai dasar negara dianggap telah mempresentasikan bentuk hubungan paling ideal antara agama dan negara. Dengan begitu, sebuah konsensus nasional telah tercapai bahwa Indonesia bukanlah negara agama, bukan negara teokrasi, tetapi juga bukan negara sekuler. Sila pertama, Ketuhanan Yang Mahaesa, menunjukkan dengan jelas Indonesia menjunjung tinggi nilai-nilai agama. Agama menjadi landasan etis, moral, dan spiritual bagi bangunan sosial, ekonomi, kebudayaan, dan politik negara dalam rangka mewujudkan keadilan sosial bagi seluruh warganya, tanpa diskriminasi atas dasar apa pun.

Pancasila dan UUD 1945 telah menjadi titik temu paling ideal dari berbagai aspirasi dan kehendak-kehendak beragam para penganut agama-agama dan kepercayaan yang telah lama hadir di wilayah republik ini sebelum menjadi merdeka, bahkan secara bersama-sama kemudian memperjuangkan kemerdekaannya dengan segenap miliknya dan mempertaruhkan hidupnya. Seluruh sila dan pasal-pasal dalam konstitusi ini bukan hanya tidak bertentangan, melainkan juga sesuai dan sejalan dengan visi dan misi agama. Para pemeluk agama meyakini bahwa agama sejak awal dihadirkan untuk misi pembebasan manusia dari segala bentuk sistem sosial yang diskriminatif demi penghargaan atas martabat manusia, untuk keadilan sosial, menciptakan kedamaian, persaudaraan, dan kesejahteraan bersama umat manusia. Ini semua merupakan nilai-nilai agung, fundamental, dan universal. Ia adalah dambaan semua orang di muka bumi

ini dengan latar belakang sosial dan keyakinan apa pun. Maka, produk-produk pemikiran partikularistik dan aturan-aturan hukum yang dibuatnya semestinya disinkronisasi dan tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip dan kehendak-kehendak tersebut.

Prinsip-prinsip kemanusiaan tersebut merupakan bagian dari ajaran agama Islam. Sebagai bagian dari ajaran teologis maka tidak seorang pun secara prinsip, baik keseluruhan maupun sebagiannya, boleh menolak, mengingkari, atau bahkan merusaknya. Pengabaian atau bahkan menentangnya adalah merupakan pengingkaran terhadap prinsip-prinsip agama. Oleh karena itu, setiap orang bertanggung jawab atasnya dan umat (bangsa) berkewajiban melindunginya.

D. Tantangan-Tantangan Konstitusional

Konstitusi Indonesia telah secara eksplisit memberikan jaminan perlindungan terhadap hak-hak asasi manusia Indonesia. Tetapi, dalam realitas hari-hari ini, ia tengah menghadapi problem serius sekaligus mengancam. Lahirnya sejumlah pikiran-pikiran keagamaan yang dilegitimasi oleh undang-undang dan peraturan-peraturan daerah yang diskriminatif, penolakan *judicial review* terhadap PNPS oleh MK sebagaimana sudah dikemukakan, ditambah aksi-aksi kekerasan terhadap sebagian warga bangsa atas nama agama atau moral yang marak akhir-akhir ini, merupakan bentuk nyata dari problem krusial tersebut. Boleh jadi, keberadaan beberapa UU dan perda-perda tersebut tidak ada masalah jika dilihat dari kacamata prosedur demokrasi, tetapi ia menjadi sangat krusial bila dilihat dari aspek substansialnya: perlindungan terhadap

hak-hak asasi seluruh warganya. Kebijakan-kebijakan negara tersebut, jika begitu, boleh dikatakan telah mengabaikan eksistensi pluralitas bangsa sekaligus, dalam waktu yang sama, mereduksi demokrasi dan kewibawaan konstitusi.

Dalam keadaan seperti ini, kiranya sangatlah mendesak bagi kita, tanpa kecuali, terutama para pengambil kebijakan, kultural maupun struktural, untuk melakukan pembacaan ulang terhadap seluruh aturan diskriminatif tersebut dan merevisinya sedemikian rupa sehingga segalanya dapat sejalan dan tidak bertentangan dengan konstitusi, demokrasi substansial, dan dengan prinsip-prinsip agama sebagaimana sudah dikemukakan di awal.

Diskusi tema ini sungguh-sungguh sangatlah menarik karena memiliki kompleksitas problemnya sendiri yang tidak mudah, dan dengan segera dapat dipecahkan. Saya tidak tahu, sampai kapan kita harus menunggu sebuah format hubungan agama dan negara secara lebih tepat, dengan menempatkan agama dan negara dalam wilayahnya masing-masing secara terhormat dan agung. Agama memberi nilai, spirit, dan ruh, sedangkan negara menjadi wadah dan tubuhnya, untuk sebuah bangunan negara-bangsa di mana setiap individu yang hidup di dalamnya sama-sama dihargai secara terhormat dan di mana keadilan menjadi pilarnya.

Bab 5 Mendengarkan Suara Perempuan

Advokasi untuk menciptakan konstruksi sosial yang setara dan berkeadilan disarankan melalui cara mendengarkan dan merespons suara-suara yang terpinggirkan, yang diabaikan, dan yang tidak dihargai. "Suara-suara" adalah ekspresi-ekspresi, baik yang diaktualisasikan dalam aksi-aksi konkret maupun diverbalkan dalam bentuk mempertanyakan, mengkritisi, atau menggugat. Dalam konteks kebudayaan patriarkis, suara-suara perempuan tidak didengarkan, diabaikan, dan dibungkam. Aktualisasi personalnya dibatasi dan dimarginalkan. Kemerdekaan mereka dirampas habis. Tetapi, sikap dan pandangan Nabi dalam hal ini sangat berbeda. Abdurrahman bin Syaibah Ra., seperti dikutip oleh Imam ath-Thabari dalam tafsirnya, mengatakan:[71]

[71] Lihat Ibnu Jarir ath-Thabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil ay al-Qur'an* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. QS. al-Ahzab (33): 35.

"Aku mendengar Ummu Salamah, istri nabi, menanyakan (mempertanyakan) kepada nabi, 'Wahai Nabi, mengapa kami (kaum perempuan) tidak (amat jarang) disebut-sebut dalam Al-Qur'an, tidak seperti laki-laki?' Setelah menyampaikan pertanyaan itu, Ummu Salamah tidak melihat nabi, kecuali mendengar suara beliau di atas mimbar. 'Waktu itu, aku sedang menyisir rambut,' kata Ummi Salamah. 'Aku segera membenahi rambutku, lalu keluar menuju suatu ruangan. Dari balik jendela ruangan itu, aku mendengarkan nabi berbicara di atas mimbar masjid di hadapan para sahabat. Beliau bersabda: 'Wahai manusia, perhatikanlah firman Tuhan ini: 'Sesungguhnya, laki-laki dan perempuan Muslim, laki-laki dan perempuan yang beriman, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah Swt., telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar."

Lihatlah bagaimana Tuhan dan nabi mendengarkan dan merespons dengan begitu cepat suara-suara perempuan yang mengadukan pikiran dan suara hatinya. Ummu Salamah Ra., istri nabi yang cerdas, adalah representasi dari kaum perempuan. Ia tampaknya bukan sekadar bertanya, tetapi mempertanyakan tentang hak-haknya yang dibedakan dari

laki-laki. Pertanyaan itu merefleksikan sebuah pandangan kritis Ummu Salamah Ra. Ia seakan-akan ingin menggugat, mengapa nabi berlaku diskriminatif terhadap perempuan, mengapa nabi seakan-akan tidak menaruh perhatian terhadap hak-hak perempuan sebagaimana yang diberikan kepada laki-laki? Nabi dengan segera menyampaikan klarifikasi beliau berdasarkan wahyu Tuhan, dan menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai hak yang sama dalam berbagai aspek kehidupan, baik spiritual maupun sosial, privat maupun publik. Perhatikan pula bahwa pernyataan klarifikatif ini disampaikan oleh nabi kepada seluruh manusia: "*Ayyuhannaas* (wahai manusia)." Ini menunjukkan bahwa ideologi kesetaraan laki-laki dan perempuan bersifat dan berlaku universal.

Aktivitas mengadvokasi masyarakat yang tertindas harus terus dijalani dan diusahakan secara konsisten dan tidak boleh berhenti. Visi dan misi organisasi yang mengusung ide kemanusiaan harus dipegang teguh dan harus terus diperjuangkan sampai dapat dicapai atau diwujudkan sejauh yang dapat dilakukan. Lihat bagaimana sikap konsisten nabi ketika dihadapkan pada upaya-upaya tertentu dan tekanan-tekanan dari berbagai pihak agar beliau menghentikan penyebaran visi dan misi beliau. Ketika Abu Thalib, paman sekaligus pelindung utama nabi, meminta keponakannya menghentikan misinya, nabi tanpa ragu-ragu menjawab dengan lugas, "Tidak, Pamanku! Meski mereka meletakkan matahari di kananku dan bulan di kiriku, untuk memaksa agar aku meninggalkan dan menghentikan misi dan visi agama ini, aku

tak mungkin melakukannya sampai Tuhan memenangkan misi agama ini atau aku sendiri yang hancur."

Nabi sangat meyakini kebenaran misi beliau dan percaya bahwa kesuksesan di kemudian hari akan dapat dicapai. Beliau masih mengingat kata-kata istri beliau, Khadijah Ra., usai pertemuan yang menggetarkan hati dengan Malaikat Jibril di Gua Hira. Dengan nada yang tenang dan penuh kasih, Khadijah Ra., perempuan yang bijak itu, meneguhkan dan menguatkan hati suaminya yang sedang galau, "Pastilah Tuhan tidak akan membiarkanmu mengalami kegagalan. Engkau seorang yang baik dan penuh perhatian pada sanak saudaramu. Engkau membantu orang-orang miskin dan orang-orang yang kesulitan, serta ikut memikul beban mereka. Engkau berusaha mengembalikan akhlak mulia yang telah ditinggalkan oleh masyarakatmu. Engkau menghormati setiap tamu dan selalu mendampingi mereka yang sedang mengalami tekanan hidup."

Dalam konteks advokasi terhadap hak-hak perempuan yang terampas, konsistensi nabi untuk mendengarkan, mendampingi, dan membela tetap berlangsung dan tak pernah mengendor. Dalam pidato perpisahan di Arafah, beliau menyampaikan Deklarasi Kemanusiaan Universal. Nabi meminta yang hadir mendengarkannya. Salah satu butir deklarasi itu menyatakan:

> Perhatikan dengan baik! Aku berwasiat kepada kalian agar memperlakukan perempuan dengan baik. Selama ini, kalian telah memperlakukan perempuan bagaikan tawanan. Tidak, kalian tidak boleh memperlakukan mereka kecuali dengan baik dan santun.

Pernyataan terbuka nabi ini didengar oleh lebih dari 100 ribu orang ketika itu, tetapi pesan ini disampaikan oleh beliau kepada seluruh umat manusia di mana saja dan kapan saja.

Menjelang detik-detik mangkatnya, Nabi Saw. masih juga menyampaikan pesan yang sama. Kali ini, ditujukan kepada para suami. Dengan suaranya yang terputus-putus dan lirih, tetapi tegas, beliau bersabda:

> *"Ingatlah Allah, ingatlah Allah tentang hak-hak perempuan. Perlakukan istri-istrimu dengan balk. Kalian telah mengambilnya sebagai pendamping hidup berdasarkan amanat (mandat/kepercayaan) Allah terhadap kalian, dan kalian dihalalkan berhubungan suami-istri berdasarkan kesaksian Tuhan."*

Betapa indah kata-kata Nabi yang mulia ini. Saya kira, tak ada alasan bagi seorang Muslim yang setia dan mencintai nabi untuk tidak memperhatikan, merenungkan, menjalankan, mengikuti jejak, dan mewujudkan cita-cita beliau ini.

Bab 6
Jilbab/Hijab dan Keshalihan

Jilbab dan hijab adalah dua kosakata klasik yang terus diperbincangkan secara timbul-tenggelam. Isu ini telah ditulis dalam beribu buku, kitab kuning, dan berbagai jurnal ilmiah selama berabad-abad. Secara singkat, jilbab pada mulanya dipahami sebagai kain yang digunakan untuk menutupi kepala perempuan, sedangkan hijab bermakna sekat/pemisah antara dua ruang.

Dalam perjalanan sejarahnya, terminologi tersebut mengalami proses perubahan pemaknaan dan persepsi. Dewasa ini, keduanya dipersepsi sebagai sebuah pakaian seorang perempuan, bahkan lebih khas lagi disebut sebagai busana Muslimah yang memberi kesan keshalihan dan ketaatan dalam beragama. Persepsi ini secara sosial akan membawa dampak kebalikannya, yakni bahwa perempuan yang tidak mengenakan jilbab/hijab cenderung dipandang bukan perempuan Muslimah dan bukan perempuan yang taat. Dalam bahasa yang lain dan mungkin emosional, ia adalah perempuan yang kurang/tidak

berakhlak baik. Betapa tingkat keshalihan, kebaikan budi, dan ketaatan beragama seseorang seakan-akan hanya dilihat dan diukur dari aspek busana yang dipakainya. Pandangan ini telah menyederhanakan persoalan.

Dalam beberapa tahun ini di Indonesia, jilbab dan hijab sebagai busana Muslimah menjadi isu politik paling hangat dan telah memasuki ruang kebijakan negara. Komnas Perempuan mencatat perkembangan ini dari tahun ke tahun, sejak 2008. Dalam catatan tahunannya atas kebijakan publik di daerah-daerah, Komnas Perempuan menemukan puluhan kebijakan yang mengatur busana masyarakat Indonesia, khususnya perempuan.[72] Dalam analisisnya, keberadaan aturan busana Muslimah ini didorong oleh hasrat memenangkan pertarungan merebut kekuasaan politik. Jilbab/hijab ditangkap sebagai isu yang menarik para politisi dari semua partai politik. Mereka menggunakan identitas busana Muslimah untuk politik pencitraan diri. Mereka berargumen bahwa pengaturan pakaian tersebut merupakan tuntutan publik mayoritas. Masuknya isu ini ke dalam kebijakan publik/negara tentu menjadi problem sosial yang serius karena mengandung unsur diskriminatif terhadap perempuan dan warga negara, serta berpotensi terjadinya kriminalisasi terhadapnya.

A. Kembali ke Asal Makna

Dua kata ini, jilbab dan hijab, sesungguhnya memiliki pengertian yang berbeda. Keduanya disebutkan dalam ayat suci Al-Qur'an di tempat yang sama:

---

[72] Lihat *Laporan Tahunan Komnas Perempuan*, 8 Maret 2013.

وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ۚ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ۚ

"...*Apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (istri-istri nabi) maka mintalah dari belakang tabir. Cara yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka....*" (QS. al-Ahzab [33]: 53).

Hijab dalam ayat ini menunjukkan arti penutup/tirai/sekat/pembatas yang ada di dalam rumah Nabi Muhammad Saw. sebagai sarana untuk memisahkan ruang kaum laki-laki dari kaum perempuan agar mereka tidak saling memandang. Pengertian ini merujuk pada *asbabun nuzul*, latar belakang turunnya ayat ini.[73] Imam ath-Thabari, seorang mufasir besar, menyebut sejumlah latar belakang turunnya ayat ini, antara lain sebagai berikut:

> Sebagian menyebut ayat ini turun berkaitan dengan peristiwa di rumah nabi. Para sahabat berkumpul di rumah nabi dalam rangka menghadiri walimah Zainab binti Jahsy. Mereka bercakap-cakap di sana. Nabi merasa kurang nyaman manakala memerlukan Zainab, istri beliau. Sebagian ahli tafsir menyatakan bahwa ia turun berkaitan dengan usulan Umar bin Khathab. Kepada nabi, Umar mengatakan, "Wahai Nabi, mereka berkumpul di rumahmu dan menemui istri-istrimu, ada orang-orang yang baik dan

[73] Ibnu Jarir ath-Thabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil ay al-Qur'an* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun).

ada yang tidak baik (*al-fajir*). Sebaiknya, engkau memasang hijab." Maka, turunlah ayat ini.

Para ahli fiqh kemudian memperluas makna "hijab" menjadi penutup tubuh perempuan, bukan hanya untuk para istri nabi saja, tetapi juga perempuan-perempuan Muslimah lain. Alasannya adalah agar tidak menimbulkan gangguan bernuansa seksual dan dalam kerangka "menyucikan hati".

Jadi, "hijab" atau sekat pada dasarnya dimaksudkan sebagai alat atau cara "pencegahan" terjadinya tindakan bernuansa seksual. Pertanyaan kita adalah apakah tujuan pencegahan dan "penyucian hati", atau agar menjadi shalih, hanya bisa dilakukan dengan alat dan cara ini semata? Ini adalah cara pandang legal-formal dan menyederhanakan masalah. Kesucian hati atau keshalihan, dalam banyak ayat Al-Qur'an maupun hadits, lebih ditekankan dan terletak pada cara pandang, pikiran, dan hati manusia: "Dan, pakaian takwa itulah yang terbaik." Selanjutnya, isu jilbab disebutkan dalam ayat yang lain:

"Hai Nabi, katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu, dan istri-istri orang Mukmin: 'Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka.' Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk

dikenal, karena itu mereka tidak diganggu...." (QS. al-Ahzab [33]: 59).

"Jilbab" berasal dari kata "*jalaba*", yang artinya menutupkan sesuatu di atas sesuatu yang lain sehingga tidak dapat dilihat. Para ahli tafsir menggambarkan pakaian jilbab dengan cara yang berbeda-beda. Ibnu Abbas Ra. dan Abidah al-Salmani merumuskan jilbab sebagai pakaian perempuan yang menutupi wajah berikut seluruh tubuhnya, kecuali satu matanya. Qatadah Ra. dan Ibnu Abbas Ra., dalam pendapatnya yang lain, mengatakan bahwa makna mengulurkan jilbab adalah menutupkan kain ke dahi dan sebagian wajah dengan membiarkan dengan membiarkan kedua mata. Mengutip pendapat Muhammad bin Sirin, Imam ath-Thabari mengatakan:

> Saya bertanya kepada Abidah al-Salmani, apakah arti kalimat *yudninaa 'alaihinna min jalabibihin* (hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya). Maka, ia menutupkan wajahnya dan kepalanya sambil menampakkan mata kirinya.

Ibnul 'Arabi dalam karyanya, *Ahkam al-Qur'an*, menyebutkan dua pendapat: *pertama*, menutup kepalanya dengan kain itu (jilbab) di atas kerudungnya; *kedua*, menutup wajahnya dengan kain itu sehingga tidak tampak kecuali mata kirinya.[74]

---

[74] Ibnu al-'Arabi, *Tafsir Ahkam al-Qur'an Juz III* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 1586.

Ibnu Katsir mengemukakan:[75]

> Jilbab adalah selendang di atas kerudung (*ar-rida fauqal khumar*). Ini yang dikatakan oleh Ibnu Mas'ud, Ubaidah, Qatadah, Hasan al-Bashri, Sa'id bin Jubair, Ibrahim an-Nakha'i, Atha' al-Khurasani, dan lain-lain. Ia seperti/mirip *izar* (sarung) sekarang.

Al-Qurthubi, dalam kitab tafsirnya, mengatakan:[76]

> *Jalabib* adalah kata jamak dari *jilbab*. Ia adalah kain yang lebih besar dari kerudung. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud: "Ia adalah selendang. Ada yang mengatakan ia adalah *qina* (cadar/penutup wajah). Sebagian ulama mengatakan bahwa ia adalah kain yang menutupi seluruh tubuh."

Pertanyaan penting dalam hal ini adalah mengapa perempuan perlu mengenakan jilbab? Ayat tersebut sesungguhnya telah menyebutkannya secara eksplisit, yakni "*supaya mereka lebih mudah untuk dikenal*", dan dengan demikian "*karena itu mereka tidak diganggu* (dilecehkan/direndahkan-pen.)." Pertanyaannya yang kemudian muncul adalah dikenali dari apa atau siapa? Jawaban atas pertanyaan ini dapat dikaji dari penjelasan atas latar belakang ayat ini diturunkan.

Ada sejumlah riwayat yang disampaikan oleh para ahli tafsir mengenai latar belakang turunnya ayat ini. Satu di

---

[75] Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim Juz III* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 518.

[76] Al-Qurthubi, *Tafsir Jami' Ahkam al-Qur'an Juz XIV* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 220.

antaranya disampaikan oleh Ibnu Sa'd dalam bukunya, *At-Thabaqat*, dari Abu Malik:[77]

> Para istri nabi pada suatu malam keluar rumah untuk memenuhi keperluannya. Pada saat itu, kaum munafik menggoda dan mengganggu mereka. Mereka kemudian mengadukan peristiwa itu kepada nabi. Sesudah nabi menegur mereka, kaum munafik itu mengatakan, "Kami kira mereka perempuan-perempuan budak." Lalu, turunlah ayat 59 Surah al-Ahzab ini.

Imam ath-Thabari menyimpulkan bahwa ayat ini sebagai larangan menyerupai cara berpakaian perempuan-perempuan budak. Umar bin Khathab Ra. pernah memukul seorang perempuan budak yang memakai jilbab sambil menghardiknya, "Apakah kamu mau menyerupai perempuan merdeka, hai Budak Perempuan?"[78]

Dari informasi *asbabun nuzul* ayat tersebut sangatlah jelas bahwa jilbab diperlukan hanya sebagai ciri pembeda antara perempuan merdeka dari perempuan budak, bukan pembeda antara perempuan Muslimah dari perempuan non-Muslimah. Ciri tersebut diletakkan di atas kain kepala atau kerudung. Jika tidak demikian maka pertanyaan penting kita adalah apakah sebelum ayat jilbab diturunkan, perempuan-perempuan Arab saat itu telanjang kepala, tidak mengenakan penutup kepala (kerudung)?

Secara antropologis, perempuan-perempuan Arab, baik Muslim maupun non-Muslim, sebelum Islam dirisalahkan

---

[77] Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim Juz III*..., hlm. 518.
[78] Ibnu al-'Arabi, *Tafsir Ahkam al-Qur'an Juz III*..., hlm. 1587.

hingga hari ini mengenakan penutup kepala. Bahkan, bukan hanya perempuan, melainkan juga kaum laki-laki. Ini adalah pakaian tradisi mereka. Pemakaian kerudung bagi perempuan dan laki-laki Arab adalah wajar dan sangat sesuai dengan kondisi geografis mereka yang umumnya panas dan berpasir.

B. Keshalihan Manusia

Terlepas dari perdebatan yang demikian luas dan beragam mengenai penafsiran ayat jilbab tersebut, pertanyaan yang krusial diajukan adalah maksud dan tujuan dari perlunya mengenakan jilbab. Sebagaimana sudah dikemukakan bahwa dalam banyak pandangan, pemakaian hijab/jilbab dimaksudkan sebagai identitas perempuan yang baik, shalih, atau berakhlak (berbudi luhur). Agama memang memiliki misi pembentukan manusia yang seperti ini. Akan tetapi, apakah ia menjadi satu-satunya cara/jalan ke arah pencapaian tujuan tersebut? Apakah ada jaminan bahwa perempuan berjilbab/berhijab adalah pasti seorang perempuan yang baik, shalih, dan berakhlak mulia? Demikian pula sebaliknya, apakah perempuan yang tidak berjilbab/berhijab adalah pasti perempuan yang berakhlak rendah, bukan perempuan shalih dan tidak bermoral?

Realitas sosial memperlihatkan kepada kita bahwa banyak perempuan yang tak berjilbab justru lebih shalih dari perempuan yang berjilbab. Bahkan, pada masa lalu, selama berabad-abad, di negeri ini, ibu-ibu dan para istri ulama besar hanya mengenakan kerudung dengan membiarkan sebagian rambut dan leher tetap terbuka? Para suami mereka yang ulama itu tidak pula mempermasalahkannya. Tetapi, tidak juga

menolak kenyataan bahwa banyak pula perempuan-perempuan yang berjilbab berakhlak mulia dan shalihah. Ini sesuatu yang relatif. Saya kira, menarik sekali pandangan Muhammad al-Habasy, Direktur Pusat Kajian Islam Damaskus, Syria. Ia mengatakan:[79]

> Seorang perempuan dapat memilih pakaiannya sendiri untuk berbagai keperluan dan keadaan. Akan tetapi, ia bertanggung jawab atas pilihannya itu di hadapan masyarakatnya dan di hadapan Allah Swt. Ia punya hak sosial dengan tetap menjaga kesopanan dan kehormatan dirinya. Akan tetapi, mewajibkannya untuk semua perempuan dalam segala situasi atas nama agama, sebagaimana yang berkembang di sejumlah negara Islam dewasa ini, adalah tidak realistis dan menyalahi petunjuk nabi serta keluwesan dan keluasan fiqh Islam.

Apakah yang paling substansial bagi keshalihan seseorang, baik perempuan maupun laki-laki? Dalam banyak teks keagamaan (Al-Qur'an dan hadits), keshalihan seseorang justru terletak pada pengendalian hati dan tindakannya. Al-Qur'an menyatakan: "Sesungguhnya, yang paling terhormat di hadapan Allah Swt. adalah orang yang paling bertakwa." Nabi juga bersabda: "*Allah tidak melihat tubuh dan wajahmu, melainkan kepada hati dan tindakanmu*." Sabda nabi ini menunjukkan bahwa kebaikan seseorang tidak dilihat dari aspek legal-formalnya, melainkan substansinya.

Di ayat lain, Al-Qur'an menegaskan: "*Dan, pakaian takwa itulah yang terbaik*." Para ulama menafsirkan "pakaian takwa"

---

[79] Muhammad al-Habasyi, *Al-Mar'ah Bain asy-Syari"ah wa al-Hayah* (Damaskus: Dar al-Ahzab, 2001), hlm. 67–68.

secara agama. Ibnu Juraij menafsirkan bahwa ia adalah "iman". Ibnu Abbas Ra. mengatakan: "Ia adalah amal shalih (kerja/ perbuatan yang baik) dan wajah yang ramah." Urwah bin Zubair mengatakan: "Takut kepada Allah, menjaga kehormatan diri, dan menutup aurat."[80] Dalam sebuah hadits shahih, dikemukakan bahwa letak takwa adalah di hati. Nabi bersabda: "*At-Takwa ha huna* (Takwa itu di sini)—sambil meletakkan tangan beliau di dada." Al-Qur'an juga menyatakan:

لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ
وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَالْمَلٰۤىِٕكَةِ وَالْكِتٰبِ
وَالنَّبِيّٖنَۚ وَاٰتَى الْمَالَ عَلٰى حُبِّهٖ ذَوِى الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى
وَالْمَسٰكِيْنَ وَابْنَ السَّبِيْلِۙ وَالسَّاۤىِٕلِيْنَ وَفِى الرِّقَابِۚ وَاَقَامَ
الصَّلٰوةَ وَاٰتَى الزَّكٰوةَۚ وَالْمُوْفُوْنَ بِعَهْدِهِمْ اِذَا عٰهَدُوْاۚ
وَالصّٰبِرِيْنَ فِى الْبَأْسَاۤءِ وَالضَّرَّاۤءِ وَحِيْنَ الْبَأْسِۗ اُولٰۤىِٕكَ الَّذِيْنَ
صَدَقُوْاۗ وَاُولٰۤىِٕكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ ﴿١٧٧﴾

"*Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, Hari Kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi, dan memberikan harta yang dicintainya kepada*

[80] Ibnu Jarir ath-Thabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil ay al-Qur'an* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun).

kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan), dan orang-orang yang meminta-minta; dan, (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan, orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan, dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya), dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa." (QS. al-Baqarah [2]: 177).

Bagian Ketiga:

Perempuan dan Kehidupan Keluarga

Bab 1
Reformulasi Hukum Keluarga Indonesia

Mendiskusikan isu-isu hukum keluarga Islam pada setiap periode kehidupan sosial bukan saja penting, tetapi juga mendesak. Dalam beberapa tahun belakangan, isu-isu tersebut sedang dan terus diperbincangkan dengan cukup serius oleh para aktivis Muslim di seluruh dunia. Di bawah tema besar, "*Musawah: A Global Movement for Equality and Justice in the Muslim Family*", pada 13–18 Februari 2009, tidak kurang dari 300 aktivis perempuan terkemuka dari 45 negara Muslim berkumpul untuk saling bertukar pengalaman, berdebat, dan mencari solusi yang relevan dan kontekstual untuk mengakhiri berbagai bentuk diskriminasi yang dialami kaum perempuan di negaranya masing-masing, terutama di dalam rumah tangga. Diskriminasi berdasarkan jenis kelamin telah melahirkan berbagai bentuk kekerasan, mereduksi, dan mengabaikan hak-hak asasi manusia. Hak-hak asasi perempuan adalah hak-hak asasi manusia.

Para aktivis perempuan sepakat bahwa realitas hari ini masih memperlihatkan bahwa perempuan masih diposisikan sebagai makhluk Tuhan kelas dua. Kaum perempuan masih didiskriminasi dan dilemahkan dalam seluruh ruang hidupnya. Sistem hukum dan perundang-undangan hukum keluarga di berbagai negara masih sarat dengan muatan-muatan (materi) yang belum melindungi dan memberikan hak-hak yang adil kepada perempuan.

A. Hukum Keluarga Islam di Indonesia

Hukum keluarga Islam dewasa ini populer disebut *fiqh al-ahwal asy-syakhshiyyah*. Istilah ini tidak dikenal dalam kitab-kitab fiqh klasik. Secara literal, berarti fiqh tentang tingkah laku individu. Di dunia Barat, ia disebut *personal statute* atau *personal law*. Di dalamnya, memuat hukum-hukum pernikahan, perceraian, rujuk, waris, dan hal-hal lain yang terkait. Membaca warisan intelektual Muslim dalam kitab-kitab fiqh klasik, tampak jelas bahwa perempuan dalam sistem hukum keluarga (*al-ahwal asy-syakhshiyyah*) diposisikan sebagai makhluk subordinat (makhluk kelas dua) di bawah laki-laki. Dalam sistem seperti ini, semua keputusan final berkaitan dengan relasi laki-laki-perempuan, baik dalam wilayah kerja domestik maupun publik/politik, berada di tangan laki-laki. Sementara, perempuan/istri diposisikan sebagai objek kekuasaan laki-laki.

Relasi laki-laki dan perempuan dalam keluarga di Indonesia diatur dalam UU Perkawinan No. 1/1974 dan Kepres No. 1/1991 tentang KHI. Keduanya merupakan produk kebijakan hukum negara. Proses penyusunannya didasarkan pada hukum

normatif Islam sebagaimana yang ada dalam kitab-kitab fiqh. Tegasnya, UU No. 1/1974 dan KHI merupakan perwujudan/implementasi hukum Islam versi Indonesia karena ia diadopsi dari materi-materi fiqh Islam yang dianggap sesuai dengan kondisi masyarakat Indonesia. Dalam banyak pasal, materi-materi hukumnya diambil dari pandangan fiqh Mazhab Syafi'i.

Membaca dengan saksama pasal demi pasal dari UU No. 1/1974 dan KHI, pandangan diskriminatif tersebut demikian tampak jelas. *Pertama*, batas usia minimal nikah yang diatur dalam pasal 15 ayat (l). Pasal ini dianggap tidak adil karena telah membatasi usia minimal perempuan boleh menikah lebih rendah dari usia laki-laki. Perempuan sekurang-kurangnya 16 tahun dan laki-laki sekurang-kurangnya 19 tahun.

Kedua, tentang wali nikah. Ini dijelaskan dalam pasal 19, 20, 21, 22, dan 23. Di antara pasal-pasal tersebut, yang cenderung bias gender adalah pasal 19, 20 ayat (1) dan 21 ayat (1). Hak kewalian hanya dimiliki oleh orang yang berjenis kelamin laki-laki. Meski ibu adalah orang yang paling dekat dan paling memahami anak-anaknya, ia tidak punya hak sama sekali menikahkan mereka.

Ketiga, tentang saksi. Ini diatur dalam pasal 24, 25, dan 26. Pasal 25 menyebutkan saksi dalam akad nikah ialah laki-laki. Pasal ini menutup sama sekali kemungkinan perempuan untuk menjadi saksi pernikahan.

Keempat, tentang kepala rumah tangga. Pasal 79 KHI menyatakan suami adalah kepala keluarga dan istri adalah ibu rumah tangga. Sebagaimana fiqh pada umumnya, KHI tidak

pernah mempertimbangkan kapabilitas dan kredibilitas istri sebagai kepala keluarga.

Kelima, tentang poligami. Ketentuan ini diatur dalam KHI pada pasal-pasal 55 sampai dengan pasal 59.

Hal lain adalah soal *nusyuz* yang hanya berlaku bagi istri, nikah beda agama, pewarisan, dan lain-lain.

Aturan-aturan yang diskriminatif terhadap perempuan tersebut dipandang telah menimbulkan ketidakadilan hukum bagi perempuan. Peraturan seperti ini, alih-alih dimaksudkan untuk kemaslahatan dan kebaikan bagi perempuan, malahan justru acap kali melahirkan berbagai bentuk kekerasan dan mereduksi hak-hak kemanusiaannya. Komnas Perempuan menyebut hal ini sebagai bentuk pelembagaan diskriminasi terhadap perempuan oleh negara. Ini tentu saja tidak sejalan dengan cita-cita hukum Islam sendiri dan tujuan setiap hukum dan perundang-undangan di mana pun, yaitu keadilan dan kemaslahatan bangsa.[81] Oleh karena itu, sudah saatnya kebijakan negara seperti ini ditinjau kembali untuk kemudian dirumuskan ketentuan-ketentuan baru yang lebih relevan dengan perkembangan sosial baru dan tidak bertentangan dengan tujuan hukum tersebut.

---

[81] Para ulama ahli fiqh sepakat bahwa hukum Islam dibuat dalam rangka mewujudkan keadilan dan kemaslahatan umat manusia. Izzuddin bin Abdussalam, seorang ahli fiqh Mazhab Syafi'i, menegaskan: "Setiap tindakan hukum dimaksudkan untuk kemaslahatan manusia, bukan untuk kepentingan Tuhan, karena Tuhan tidak membutuhkan manusia. Kebaikan manusia tidak menambah kebesaran Tuhan dan kedurhakaan manusia tidak mengurangi kebesaran-Nya. Oleh karena itu, tindakan/ keputusan hukum yang tidak memenuhi tujuan tersebut adalah batil." Baca Izzuddin bin Abdussalam, *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam Juz II* (Tanpa Kota: Dar al-Jil, 1980), hlm. 73.

B. Reseleksi dan Kontekstualisasi

Pertanyaannya adalah mungkinkah kita masih bisa menemukan produk fiqh keluarga (*fiqh al-ahwal asy-syakhshiyyah/ personal statute*) yang lebih melindungi dan memberikan rasa adil bagi kaum perempuan untuk pada gilirannya bisa diintegrasikan dalam hukum positif Indonesia? Bagaimanakah kita bisa menemukannya? Saya ingin berpendapat bahwa hal itu sangat mungkin (*possible*) dan perlu (*necessary*). Untuk ini, kita bisa mengambil dua cara: seleksi (*intiqa-i*) secara lebih luas dan eksplorasi (ijtihad).

Seleksi (*intiqa-i*) adalah proses mencari, menelusuri, dan menyisir secara selektif produk-produk fiqh yang pernah dihasilkan para juris, baik dari empat aliran fiqh maupun di luarnya. Karya-karya fiqh klasik sungguh-sungguh sangat kaya dan sangat beragam. Semua pandangan di dalamnya perlu diapresiasi secara sama. Sebagaimana sudah dimaklumi, fiqh adalah hasil aktivitas intelektual para ahli hukum (juris) atas teks-teks agama untuk menghasilkan jawaban hukum terhadap kasus-kasus particular. Karena itu, fiqh pada dirinya sendiri selalu menghasilkan pikiran yang sangat plural, tidak tunggal, dan relatif. Fakta fiqh menunjukkan bahwa para ahli fiqh tidak selalu sepakat atas satu keputusan fiqh, meski berpijak pada teks yang sama. Hal ini lebih karena masing-masing pikiran dibatasi oleh ruang dan waktu sendiri. Tak ada pikiran yang bukan refleksi atas ruang dan waktu sosial. Saya tertarik untuk mengutip kata-kata Faruq Abu Zaid:[82]

[82] Faruq Abu Zaid, *Asy-Syari'ah al-Islamiyyah Bain al-Muhafizhin wa al-Mujaddidin* (Kairo: Dar al-Ma'mun, Tanpa Tahun), hlm. 16.

أَنَّ مَذَاهِبَ الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ لَيْسَتْ سِوَى انْعِكَاسٍ لِتَطَوُّرِ الْحَيَاةِ الْاِجْتِمَاعِيَّةِ فِي الْعَالَمِ الْإِسْلَامِيِّ، وَأَنَّ مَذَاهِبَ الْفِقْهِ قَدْ تَغَيَّرَتْ وَتَطَوَّرَتْ وَتَبَدَّلَتْ حَسَبَ طَبِيْعَةِ كُلِّ عَصْرٍ وَحَسَبَ ظُرُوْفِ كُلِّ مُجْتَمَعٍ.

"Pandangan-pandangan fiqh Islam tidak lain kecuali merupakan refleksi dari perkembangan kehidupan sosial dalam masyarakat Islam. Pandangan-pandangan fiqh itu berubah, berkembang, dan berganti-ganti sejalan dengan situasi zaman dan konteks sosialnya masing-masing."

Untuk keperluan proses seleksi lebih luas tersebut sebuah syarat harus dilakukan, yakni kita harus membuka diri dan mengapresiasi berbagai hasil pikiran para juris Islam, termasuk yang selama ini tidak popular. Selain itu, sudah saatnya kita juga perlu mengapresiasi pandangan-pandangan para sarjana kontemporer dan mempertimbangkan hukum keluarga di beberapa negara Muslim. Lebih jauh dari itu, sudah saatnya pula para ahli fiqh Islam di Indonesia untuk memperhatikan konvensi-konvensi internasional yang telah diratifikasi oleh Pemerintah Indonesia, terutama CEDAW. Konvensi ini telah diratifikasi melalui UU No. 7 Tahun 1984.

Dari pencarian ini, kemudian kita mengadopsi produk hukum yang lebih relevan dengan konteks sosial yang kita hadapi hari ini dan dengan selalu mendasarkan diri pada perspektif keadilan. Dalam soal usia pernikahan, misalnya,

kita bisa menetapkan batas minimal 18 tahun, baik untuk laki-laki maupun perempuan, sebagai ukuran usia dewasa, mengambil contoh UU *Mudawwanah al-Usrah*, Maroko, yang merujuk pada pandangan Mazhab Maliki.[83] Ini didasarkan atas pertimbangan kesehatan reproduksi, kesiapan psikologis, kedewasaan berpikir, dan kelayakan bekerja. Jadi, tidak semata-mata didasarkan atas pertimbangan biologis (telah menstruasi) sebagaimana sering dikemukakan para ulama fiqh.

Meski demikian, pengecualian dapat diberikan, dengan mengajukan alasan yang diperlukan kepada pengadilan. Kita mengambil fiqh Mazhab Hanafi yang berpendapat bahwa perempuan dewasa sah bertindak atas kepentingan dirinya sendiri, baik dalam urusan sosial, ekonomi, politik, maupun perkawinan, dan tidak harus melalui wali (pengampu). Dengan kata lain, perempuan dewasa berhak untuk melangsungkan akad nikahnya oleh dirinya sendiri.[84] Pertimbangannya adalah bahwa kaum perempuan dalam konteks kita sekarang secara relatif merata dan umum sudah terbukti memiliki kecakapan bertindak, kecerdasan, dan kemandirian dalam banyak urusan transaksional. Istri juga berhak menuntut hak seksual,

---

[83] Dalam *Dalil min Ajl al-Musawah fi al-Usrah al-Maghribiyyah* disebutkan: "*Wa sinnul buluughil muhaddadah bin nisbah lil fataat wal fataa fil madzaahibil maalikil ma'muul bihii fil buldaanil maghribiyyah hiya sanah 18*." Usia 18 tahun sebagai batas minimal usia perkawinan bagi perempuan, juga dianut UU Turki, UU Status Sipil Tahun 2003 Yordania, UU Bangladesh Tahun 1984, dan UU Republik Kyrgistan.

[84] Dalam *Dalil min Ajl al-Musawah fi al-Usrah al-Maghribiyyah* disebutkan: "Selain Abu Hanifah, pendapat ini juga dikemukakan oleh Asy-Sya'bi dan Az-Zuhri." Abul Qasim mengutip pendapat Imam Malik: "*Al-wilaayah sunnah wa laysat fardhan fii jamii''il haalaat* (Wali adalah sunnah dan bukan wajib dalam semua keadaan)." Baca *Dalil min Ajl al-Musawah fi al-Usrah al-Maghribiyyah* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 52.

dan suami wajib mengabulkannya. Ini juga pendapat fiqh Mazhab Hanafi. Demikian juga menolaknya, ketika ia dalam kondisi yang tidak sehat dan tidak aman dari kekerasan. Ini dimaksudkan sebagai upaya menjaga kesehatan reproduksinya dan bagian dari *mu'asyarah bil ma'ruf*.[85] Penolakan ini tidak boleh lagi dianggap *nusyuz*—dan seterusnya.

Harus diakui bahwa cara seleksi fiqh seperti ini, meskipun praktis, akan tetapi sesungguhnya sangat eklektik, tambal-sulam, dan bukanlah yang ideal. Bahkan, dalam konteks modern dengan dinamikanya yang sangat cepat, cara seperti ini justru boleh jadi tidak bisa diandalkan lagi. Soal kemungkinan perempuan menjadi kepala keluarga, misalnya. Sepanjang penelusuran atas kitab-kitab fiqh konvensional, saya belum menemukan pendapat juris (*faqih*) yang menyetujui atau membenarkannya. Meskipun dalam praktiknya telah banyak perempuan yang menjadi kepala keluarga atau telah memenuhi fungsi-fungsi kepala keluarga.

Demikian juga soal perceraian di depan pengadilan, pencatatan pernikahan oleh negara, pembagian waris 1:1, dan larangan poligami. Fiqh konvensional tidak menyebutkan semua itu. Untuk isu waris 1:1, tidak ada fiqh yang membenarkannya, sementara isu poligami tetap dibenarkan. Dua kasus ini oleh para ahli fiqh selalu dipandang sebagai konsensus dan tak bisa dilampaui oleh perubahan zaman dan tempat. Konsensus tersebut, menurut mereka, didasarkan pada ketentuan teks Al-Qur'an yang amat tegas. Para ulama

---

[85] Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu Juz IX* (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, Tanpa Tahun), hlm. 6851.

menyatakan: "Tak boleh ada intervensi siapa pun terhadap teks yang eksplisit dan tegas."

Terhadap kasus-kasus yang tidak ditemukan jawabannya secara tekstual dan eksplisit dalam fiqh konvensional tersebut, kita harus menggunakan cara-cara eksploratif melalui analisis kontekstual atas teks-teks fiqh yang ada. Dengan kata lain, kita harus melakukan ijtihad baru atau mereinterpretasi teks-teks fiqh dan sumber-sumbernya melalui pendekatan kontekstual. Pendekatan ini memerlukan beberapa tindakan dan mekanisme tertentu. Paling sederhana adalah mengkaji latar belakang lahirnya formulasi teks fiqh, meneliti rasio legisnya (idea moral), memahami konteks sosial, budaya, dan politiknya, dan analisis linguistik. Singkatnya, upaya eksplorasi dilakukan melalui mekanisme analisis historis, antropologis, sosiologis, dan linguistik (hermeneutik-semiotik).

Para ahli fiqh sepakat bahwa perubahan atas keputusan hukum terjadi karena perubahan konteks sosial dan karena rasio-legis atau idea moral pada fiqh yang ada sudah tidak relevan lagi. Dari sini, kita kemudian mengkaji secara cermat konteks sosial kita hari ini di sini, lalu menghubungkan hasil sejumlah analisis kontekstual tadi kepada konteks kita hari ini.

Melalui pendekatan kontekstualisasi tersebut, kita seharusnya sudah dapat mengatakan bahwa perempuan menjadi kepala rumah tangga adalah mungkin dan perlu dipertimbangkan secara hukum fiqh. QS. an-Nisaa' (4): 34 yang selalu dijadikan dasar kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga seharusnya dimaknai dalam konteks sosial. Ayat ini juga secara tegas tidak menyatakan kemutlakannya. Ia justru menyebutkan "sebagian atas sebagian". Dengan

begitu, ia terbuka bagi kepemimpinan perempuan. Ayat ini juga bisa dipahami bahwa keunggulan laki-laki atas perempuan sebagai bersifat fungsional, bukan secara hakikatnya, karena ia secara sosial harus mencari nafkah dan menafkahi istri dan keluarganya.

Dan, diketahui dengan pasti bahwa perkembangan sejarah sosial-ekonomi ternyata tidak stagnan dan mapan. Tidak seperti kebudayaan Abad Pertengahan, realitas sosial sekarang menunjukkan bahwa perempuan telah banyak yang terdidik dan terpelajar. Tingkat pendidikan mereka setara dengan kaum laki-laki. Fungsi ekonomi keluarga kini juga tidak hanya menjadi monopoli laki-laki (suami), melainkan juga perempuan (istri). Penghasilan ekonomi istri juga tidak sekadar menjadi sumber ekonomi tambahan atau sampingan, tetapi sudah menjadi sumber pokok atau utama. Bahkan, kini semakin banyak penghasilan istri justru menjadi tumpuan ekonomi keluarga, termasuk untuk suaminya. Para istri tidak hanya duduk di rumah dan melayani kebutuhan seks suami, melainkan juga bergulat dalam dunia kerja, sosial, politik, profesional, dan sebagainya. Inilah fakta sosial baru yang sangat berbeda dengan kondisi perempuan pada Abad Pertengahan.

C. Kemajuan-Kemajuan

Sangatlah menarik bahwa, meskipun tidak ada ketentuan dalam kitab-kitab fiqh klasik, dewasa ini sejumlah negara Muslim, termasuk Indonesia, telah melakukan reformasi hukum untuk banyak kasus melalui pendekatan kontekstual

tersebut. Pencatatan perkawinan oleh negara telah menjadi ketentuan dalam perundang-undangan di banyak negara. Pencatatan telah menjadi alat bukti paling kuat dalam berbagai urusan transaksional. Dalam berbagai persidangan di pengadilan, ia justru merupakan alat bukti yang jauh lebih kuat dibandingkan dengan alat bukti kesaksian. UU No. 1/1974 dan KHI telah memasukkan pencatatan nikah sebagai kewajiban dan belum dianggap sebagai "rukun" nikah. Pelanggaran atasnya tidak hanya akan dikenakan sanksi administratif, melainkan juga sanksi yang lain, termasuk sanksi pidana.[86] Hal ini dilakukan dalam rangka melindungi hak-hak perempuan (istri) dan anak.

Tentang perceraian, Undang-undang Perkawinan No.1/1974 menyebutkan perceraian haruslah di depan pengadilan. Pasal 115 KHI menyebutkan: "Perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang Pengadilan Agama." Undang-Undang Tunisia (pasal 30 dan 31) juga menyatakan: "Tidak ada (jatuh) perceraian, kecuali di depan pengadilan atas permintaan

---

[86] Ketentuan pidana ini sebetulnya sudah diatur dalam UU No. 22 Tahun 1946 mengenai Pencatatan Nikah, Talak, dan Rujuk. Pasal 3 UU ini menyebutkan: "(1) Barang siapa yang melakukan akad nikah atau nikah dengan seorang perempuan tidak di bawah pengawasan pegawai yang dimaksudkan pada Ayat (2) Pasal 1 atau wakilnya, dihukum denda sebanyak-banyaknya R 50,- (lima puluh rupiah). (2) Barang siapa yang menjalankan pekerjaan tersebut pada Ayat (2) Pasal 1 dengan tidak ada haknya, dihukum kurungan selama-lamanya 3 (tiga) bulan atau denda sebanyak-banyaknya R 100,- (seratus rupiah)." Selanjutnya, disebutkan juga pada PP No. 9 Tahun 1975 Pasal 45, (1): "Kecuali apabila ditentukan lain dalam peraturan perundang-undangan yang berlaku, maka: a.) Barang siapa yang melanggar ketentuan yang diatur dalam Pasal 3, 10 Ayat (3), 40 Peraturan Pemerintah ini dihukum dengan hukuman denda setinggi-tingginya Rp. 7.500,- (tujuh ribu lima ratus rupiah); b.) Pegawai pencatat yang melanggar ketentuan yang diatur dalam Pasal 6, 7, 8, 9, 10 Ayat 1, 11, 13, 44 Peraturan Pemerintah ini dihukum dengan hukuman kurungan selama-lamanya 3 (tiga) bulan atau denda setinggi-tingginya Rp. 7.500,- (tujuh ribu lima ratus rupiah). (2) Tindak pidana yang dimaksud dalam Ayat (1) di atas merupakan pelanggaran."

salah seorang suami atau istri." Ketentuan ini sama sekali tidak dijumpai dalam pandangan para ahli fiqh besar. Bahkan, sampai hari ini, ahli fiqh kontemporer terkemuka, Wahbah az-Zuhaili, masih menolak ketentuan hukum tersebut, sambil mengatakan:[87]

> Talak di tangan hakim tidaklah berguna dan melanggar ketentuan agama. Jika suami sudah menjatuhkan talak maka berlakukan larangan berhubungan, tanpa harus menunggu keputusan hakim pengadilan.

Reformasi hukum juga dilakukan terhadap masalah poligami. Banyak negara Muslim, termasuk Indonesia, yang meskipun tetap membenarkan, akan tetapi menetapkan sejumlah persyaratan yang cukup ketat. Beberapa di antaranya adalah adanya kebutuhan mendesak, adanya jaminan finansial bagi para istri dan anak-anaknya, memperoleh izin dari istri pertama, memperoleh izin pengadilan, dan sebagainya. Berbeda dengan di negara Islam lain, seperti Tunisia, melangkah lebih jauh dan lebih progresif. Pasal 18 Majalah *Al-Ahwal asy-Syakhshiyyah* menyebutkan: "Poligami dilarang." Laki-laki yang melakukan poligami dihukum satu tahun penjara atau denda sebesar 240.000 Franks Tunisia, atau kedua-duanya. Semua ketentuan ini tidak terdapat dalam kitab-kitab fiqh.

Sungguh sangat mengesankan saya bahwa ketentuan pelarangan poligami tersebut sesungguhnya bukanlah inisiatif baru. Ia merupakan upaya menghidupkan kembali

---

[87] Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu Juz IX...*, hlm. 6878.

tradisi masyarakat Qairawan, Tunisia, lebih dari 12 abad yang lalu. Hasan Husni Abdul Wahab, ahli sejarah Tunisia, menginformasikan kepada kita mengenai hal ini. Informasi ini secara lengkap berbunyi:[88]

اِعْتَادَ أَهْلُ قَيْرَوَانَ مُنْذُ بِدَايَةِ الْقَرْنِ الثَّانِي أَنْ يَشْتَرِطُوْا عَلَى الزَّوْجِ فِي عَقْدِ النِّكَاحِ أَلَّا يَتَّخِذَ زَوْجَةً ثَانِيَةً وَلَا سَرِيَّةً. وَإِنْ هُوَ أَخَلَّ بِهذَا الشَّرْطِ فَأَمْرُ الزَّوْجَةِ الْأُوْلَى بِيَدِهَا. أَيْ أَنَّهَا تَمْلِكُ عَلَى السَّوَاءِ مَعَ الزَّوْجِ حَقَّ تَطْلِيْقِ نَفْسِهَا وَاسْتِرْجَاعِ حُرِّيَّتِهَا.

"Tradisi penduduk Qairawan sejak awal abad ke-2 memberlakukan perjanjian terhadap (calon) suami di dalam akad nikah untuk tidak mengambil istri yang kedua dan/atau selir. Jika ia melanggar perjanjian ini maka kekuasaan ada di tangan istri pertama, yakni ia (istri) berhak sebagaimana hak suami untuk menceraikan dirinya sendiri dan mengambil kembali kebebasannya."

Apakah tradisi ini masih berlangsung hingga saat ini? Hasan Husni Abdul Wahab dalam bukunya, *Syahirat at-Tunisiyyat*, mengatakan:[89]

---

[88] Muhammad ath-Thalibi, *Ummah al-Wasath, al-Islam, wa at-Tahaddiyyat al-Mu'ashirah* (Tunis: Ceres Edition, Tanpa Tahun), hlm. 148.

[89] *Ibid.*, hlm. 154.

«أَقُوْلُ لَمْ تَزَلِ الْعَادَةُ جَارِيَةً مِنْ ذٰلِكَ الْعَهْدِ إِلَى الْآنَ بِالْقَيْرَوَانِ، يَتَبَرَّعُ الزَّوْجُ لِزَوْجَتِهِ عِنْدَ انْعِقَادِ النِّكَاحِ فِيْ كَوْنِهِ رَاضِيًا لَهَا بِعَدَمِ التَّزَوُّجِ عَلَيْهَا بِامْرَأَةٍ ثَانِيَةٍ. وَقَدْ يُنَصُّ عَادَةً فِيْ نَفْسِ الرَّسْمِ الصَّدَاقُ بِأَنَّ الزَّوْجَةَ لَهَا الْحَقُّ فِيْ تَطْلِيْقِ نَفْسِهَا مَتَى تَزَوَّجَ عَلَيْهَا، وَهُوَ مَا يُعْرَفُ فِي الْقُطْرِ التُّوْنِيْسِيِّ بِالطَّرِيْقَةِ الْقَيْرَوَانِيَّةِ فِي الزَّوَاجِ.»

"Saya katakan, tradisi ini masih terus berlangsung sejak masa itu sampai sekarang di Qairawan. Suami dengan rela mengucapkan janjinya, demi istrinya, untuk tidak menikahi perempuan lain. Disebutkan juga dalam perjanjian itu bahwa istri pertama berhak menceraikan dirinya sendiri manakala suaminya menikahi perempuan lain. Tradisi ini dikenal di wilayah Tunis dengan sebutan 'mekanisme perkawinan Qairawan'. Oleh karena itulah, maka di sana sangat sedikit laki-laki berpoligami."

Muhammad at-Thalibi mengatakan bahwa kebijakan ini merupakan cara untuk melindungi kaum perempuan (*himayah lil mar'ah*). Namun sayang, saya tidak mengetahui dengan pasti sejak kapan tradisi ini dilupakan di dunia Islam, kecuali di Tunisia.[90] Para ulama di berbagai belahan dunia Islam menentang perjanjian tersebut dan perjanjian lainnya.

---

[90] Muhammad ath-Thalibi di tempat lain mengatakan bahwa praktik ini juga berkembang di daerah-daerah di Andalusia, Spanyol, Maroko, dan Afrika pada umumnya. Baca *ibid*., hlm. 149–150.

Perlawanan mereka ini justru telah menghasilkan keadaan buruk bagi kaum perempuan.[91]

Demikianlah, sejumlah isu hukum keluarga Muslim telah dilakukan perbaikan dan peningkatan. Ini semua sudah tentu dalam rangka merespons keniscayaan perubahan sosial dan dibuat dalam rangka pemenuhan keadilan hukum bagi masyarakat, terutama bagi perempuan. Boleh jadi, sebagian orang akan menuduh atau menganggap bahwa perubahan-perubahan seperti ini menyalahi hukum Tuhan. Syaikh Muhammad Musthafa Syalabi dengan tegas menjawab persoalan ini. Ia mengatakan:[92]

> Perubahan hukum sama sekali bukan berarti pembatalan (terhadap hukum-hukum Tuhan). Adalah tidak mungkin bagi siapa saja (kaum Muslimin), betapapun, kedudukannya dapat menyetujui pandangan yang melanggar hukum Tuhan tersebut. Perubahan hukum tersebut sejatinya terjadi karena kondisi sosial yang telah

---

[91] *Ibid.*, hlm. 154. Perlu dikemukakan bahwa pada masa itu, banyak ulama yang menentang perjanjian tersebut. Seorang hakim Qairawan terkemuka, Ibnu Abi Thalib (217–275 H), sebagaimana diriwayatkan oleh Al-Qhadi 'Iyadh dalam bukunya, *Al-Madarik*, menulis surat kepada Khalaf bin Yazid, hakim Tarablus, dan sejumlah hakim lain di Qairawan, yang berisi protes keras atas diberlakukannya perjanjian tersebut. Ia meminta agar seluruh perjanjian perkawinan itu dibatalkan. Seseorang dinikahkan/dikawinkan hanya berdasarkan kriteria moral dan kejujuran, dan berdasarkan firman Allah Swt.: "*Fa imsaakum bi ma'ruuf aw tashriihum bi ihsaan.*" Selain itu, ia juga melarang masyarakat menghadiri pernikahan/perkawinan yang diselenggarakan dengan perjanjian tersebut. Pihak-pihak yang terkait dalam akad dilarang menandatanganinya atau menjadi saksi. Ia juga memerintahkan untuk menghukum dan memenjarakan mereka yang melanggar ketentuan ini. Ibnu Abi Thalib, untuk mendukung keputusannya, mengutip pendapat Imam Malik. Ketika ditanya mengenai perjanjian tersebut, Imam Malik menjawab, "Menurutku, pemerintah harus menceraikan kedua suami-istri itu."

[92] Mushthafa Syalabi, *Ta'lil al-Ahkam* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 316.

berubah dan karena kemaslahatannya yang sudah berganti. Hukum-hukum yang dibangun atas dasar kemaslahatan akan tergantung atas ada atau tidak adanya kemaslahatan itu.

Langkah-langkah perubahan tersebut justru di dalam rangka menegakkan prinsip-prinsip syariah dalam situasi-situasi yang berubah. Syalabi lebih jauh berpandangan tentang kemungkinan perubahan atas hukum yang sering disebut sebagai telah disepakati (*ijma'*) di kalangan ulama Islam manakala ia sudah tidak lagi sejalan dengan kemaslahatan umat. Syalabi mengatakan:[93]

> Saya menyetujui pendapat mereka (para ulama) bahwa memang tidak boleh mengubah *ijma'* (konsensus), tetapi ini hanya manakala *ijma'* tersebut benar-benar nyata, disampaikan kepada kita melalui jalan yang benar terhadap suatu ketentuan hukum yang kemaslahatannya tidak berubah sepanjang masa.

Pernyataan ini tentu dapat dipahami bahwa terhadap masalah-masalah yang kemaslahatannya bisa berubah-ubah, *ijma'* tidak selamanya dapat dipertahankan. Dan, kita mengetahui dengan pasti bahwa masalah-masalah *al-ahwal asy-syakhshiyyah* (hukum keluarga) merupakan bagian dari masalah-masalah yang bisa berubah-ubah kemaslahatannya. Maka, sekali lagi, reformulasi fiqh/hukum Islam mengenai isu-isu dalam hukum keluarga adalah mungkin (*possible*) dan penting (*necessary*).

---

[93] *Ibid.*, hlm. 327.

Akhirnya, saya ingin mengulangi kembali pernyataan Abu Bakar ar-Razi yang sangat penting:[94]

> Tujuan tertinggi untuk apa kita diciptakan dan ke mana kita diarahkan bukanlah kegembiraan atas kesenangan-kesenangan fisik, akan tetapi pencapaian ilmu pengetahuan dan mempraktikkan keadilan. Dua tugas ini adalah satu-satunya cara kita melepaskan diri dari keadaan dunia kini menuju suatu dunia yang di dalamnya tidak ada kematian atau penderitaan.

[94] Majid Khadduri, *Teologi Keadilan Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), hlm. 155.

Bab 2
Fiqh Keluarga yang Melindungi dan Adil atas Hak-Hak Perempuan

Apakah ada fiqh yang melindungi dan adil bagi perempuan? Pertanyaan ini acap mencuat dalam perbincangan para aktivis di mana-mana. Dalam pertemuan *Musawah Global* di Malaysia tahun 2009 yang dihadiri aktivis perempuan dari 43 negara Muslim, ia juga mengemuka dan diperdebatkan secara sengit. Sebagian besar sangat pesimis.

Menemukan fiqh Islam yang melindungi (hak-hak) perempuan untuk konteks hari ini sesungguhnya memang tidaklah mudah. Hal ini karena hampir seluruh pandangan fiqh yang berlaku secara *mainstream* masih mengacu pada produk-produk pemikiran fiqh Arab Abad Pertengahan yang patriarkis. Perempuan, dalam konteks peradaban seperti ini, selalu diperlakukan sebagai entitas subordinat laki-laki dan didiskriminasi. Perempuan tak punya daya dan *bargaining*

position dalam seluruh ruang sosial, budaya, dan politik mereka. Lalu, kekerasan pun menjadi bagian dari keseharian hidup mereka.[95]

Lebih jauh dari itu, kecenderungan umum masyarakat Muslim terhadap produk-produk fiqh tersebut adalah tekstual dan konservatif. Mereka berasumsi bahwa pengetahuan fiqh melalui pembacaan tekstualitas (literal, harfiah) adalah paripurna sedemikian rupa sehingga nalar rasional tidak dianggap memberikan pengetahuan yang signifikan ketika berhadapan dengan bunyi teks suci ketuhanan. "Nalar rasional tak boleh melawan teks suci karena akal manusia terbatas dan kebenarannya relatif." Mereka juga beranggapan bahwa fiqh merupakan elaborasi para sarjana Muslim *par excellent* atas teks-teks suci Islam dalam bentuknya yang komprehensif, dan oleh karenanya tidak mungkin dilampaui.

Para sarjana fiqh awal yang sangat terkenal karismatik tersebut adalah Imam Abu Hanifah (w.150 H/767 M), Imam Malik bin Anas (w. 197 H/795 M), Imam Syafi'i (w. 204 H/820 M), dan Imam Ahmad bin Hanbal (w. 241 H/855 H). Produk-produk fiqh mereka dianggap sebagai referensi paling otoritatif bagi masyarakat Muslim selama berabad-abad. Sejak awal abad ke-4 H/ke-10 M, para pendukung mazhab-mazhab fiqh merasa cukup dengan karya para imam mereka yang dianggap telah

---

[95] Al-Jahiz (w. 255 H/836 M), sastrawan dan budayawan terkemuka, merespons pandangan sosial yang menggambarkan posisi perempuan pada masanya: "Manusia yang berpikir tidak mungkin berpandangan bahwa kaum perempuan berada di bawah atau di atas laki-laki, satu atau dua tingkat atau lebih. Tetapi, realitas yang aku lihat memperlihatkan begitu dominan kaum perempuan dijadikan komoditas, dieksploitasi, dan diposisikan demikian rendah dan dirampas hak-haknya."

dapat menjawab seluruh masalah. Meskipun ada upaya-upaya individual untuk menghasilkan fiqh yang relevan dengan proses perubahan sosial, tetapi tetap tidak boleh keluar dari kerangka epistemologi dan metodologi para ahli fiqh pelopor (mujtahid) tersebut. Pintu kreativitas intelektual dengan begitu seakan-akan telah tertutup. Banyak pendapat memang yang menyatakan pintu ijtihad telah tertutup sejak abad ke-13 M. Abdul Hadi Abdurrahman memberikan informasi kepada kita:[96]

> Pintu pemikiran kreatif fiqh (ijtihad) dianggap telah tertutup akibat keputusan Al-Musta'shim (1242–1258 M), khalifah terakhir Daulah Abbasiyah. Keputusan itu berisi perintah penghentian pengajaran fiqh selain mazhab empat di seluruh sekolah-sekolah pemerintah (Madrasah al-Mustanshiriyah).

Tak pelak, fiqh yang pada hakikatnya adalah produk kreativitas pikiran manusia dalam konteks sejarahnya masing-masing itu pada akhirnya harus berhenti. Zaman kreativitas pemikiran fiqh mengalami situasi krisis dan stagnasi untuk waktu yang sangat panjang. Kerja intelektual para ahli hukum Islam hanyalah mereproduksi belaka produk-produk fiqh yang sudah dibakukan itu. Kalaupun ada kreativitas baru, ia akan selalu mengalami kendala politik dan kultural serta

---

[96] Abdul Hadi Abdurrahman, *Sulthah an-Nash: Qira'ah fi Tauzhif an-Nash ad-Dini* (Beirut: Al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 1993), hlm. 129. Tertutupnya pintu ijtihad adalah isu kontroversial. Imam as-Suyuthi menyatakan, aneh sekali jika pintu ijtihad tertutup. Ia menulis kritik ini dalam bukunya, *Ar-Radd 'ala Man Akhlada ila al-Ardh wa Jahila bi Anna al-Ijtihad fi Kulli 'Ahsr Fardhun* (Sanggahan terhadap Konservatisme dan Mereka yang Tidak Mengerti Bahwa Sesungguhnya Ijtihad Adalah Keharusan dalam Setiap Zaman).

tersigmatisasi. Lebih tragis lagi, manakala masyarakat Muslim memandang sakral terhadap teks-teks fiqh itu, seakan-akan menggantikan teks-teks suci itu sendiri. Menentang Imam Syafi'i atau yang lain dianggap sama dengan menentang teks suci. Kaum Muslimin setelah mereka tak boleh menerobos langsung ke pusat basis legislasi (al-Qur'an dan hadits), tetapi harus melalui hasil bacaan para juris besar itu. Karena merekalah yang paling mengerti jalan ke arah sumber legislasi tersebut dan bagaimana ia harus dimaknai.

A. Fiqh Perempuan Produk Budaya Patriarki

Produk-produk fiqh yang bercorak patriarkis terus mendominasi seluruh ruang domestik, sosial, pendidikan, politik, dan kebudayaan dunia Islam dalam waktu yang sangat panjang. Lihat, misalnya, tentang definisi nikah. Empat besar aliran fiqh tersebut mendefinisikan nikah sebagai "transaksi yang mengesahkan (melegalkan) kepemilikan tubuh perempuan oleh laki-laki, dan bukan sebaliknya."[97] Akibatnya, perempuan (istri) bukan hanya tidak mempunyai hak seksual atas suaminya, tetapi juga kontrol atas tubuhnya sendiri. Perempuan tidak memiliki tubuhnya sendiri. Mereka (istri) baru memperoleh kenikmatan seks atas dasar kebaikan hati suami. Bahkan, dalam waktu yang sangat dini, hasrat seksual perempuan sudah direduksi—untuk tidak mengatakan ditundukkan—melalui praktik khitan. Dunia Islam yang

[97] 'Abdurrahman al-Jaziri, *Al-Fiqh 'ala Madzahib al-Arba'ah* (Istanbul: Dar al-Da'wah, 1984).

menganut Mazhab Syafi'i, antara lain Indonesia, telah mewajibkan praktik ini terhadap perempuan.

Contoh lain adalah hak memutuskan untuk menikah dengan siapa dan mengucapkan sendiri ijab-kabulnya. Fiqh *mainstream* menganggap perempuan tak cukup kompeten untuk menikahkan dirinya sendiri. "Akal perempuan tidak cukup cerdas untuk hal ini," begitu perempuan distereotipkan. Maka, ia harus dinikahkan oleh orang lain: wali (pengampu) atau oleh penghulu. Dalam fiqh Mazhab Syafi'i, ada istilah yang disebut "*wali mujbir*", di mana ayah (atau kakek) dapat menikahkan putrinya, meski tanpa persetujuan verbal pihak yang bersangkutan. "Diamnya perawan sudah cukup menunjukkan persetujuannya," begitu anggapan mereka. Bahkan, dalam banyak kasus, atas nama hak *ijbar* sang wali (ayah), perempuan tidak tahu bahwa dirinya sudah dinikahkannya. Praktik ini yang kemudian disebut secara popular, meskipun tidak tepat, sebagai kawin paksa.

Menurut fiqh, perempuan juga tak punya hak cerai. Hak cerai hanya ada di tangan laki-laki, dan perceraian tetap sah dijatuhkan di mana saja dan kapan saja. Wahbah az-Zuhaili, ahli fiqh kontemporer terkemuka, bahkan tetap mempertahankan pandangan ini. Ia mengatakan:[98]

> Perceraian di pengadilan tidak ada gunanya dan bertentangan dengan syariah (agama). Perceraian di pengadilan tidak menguntungkan perempuan, dan justru akan menelanjangi privasi rumah tangga.

---

[98] Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu Juz IX...*, hlm. 6878.

Isu paling mendasar dan paling krusial adalah soal kepemimpinan perempuan dalam rumah tangga. Tidak ada teks fiqh di mana pun yang memberikan hak kepemimpinan kepada perempuan. Meskipun secara faktual dalam banyak pengalaman kehidupan domestik perempuan mampu bahkan sukses memimpin rumah tangga, akan tetapi pandangan fiqh tetap saja menganggapnya tidak sah dan bertentangan dengan agama dan kodratnya. Akibat dari pandangan ini, perempuan sulit bisa mengambil keputusan apa pun dalam rumah tangganya sendiri, bahkan atas dirinya sendiri. Istri sangat tergantung pada suaminya, bahkan ia harus mengikuti, tanpa *reserve*, terhadap keputusan suaminya. Keadaan ini berpotensi menafikan hak-hak asasi perempuan (istri) dan kehilangan *bargaining position*. Potensi intelektual mereka lalu menjadi tak berguna.

Itulah beberapa contoh saja bagaimana fiqh yang berlaku dalam tradisi masyarakat Muslim memandang perempuan dan hak-hak mereka. Imam as-Suyuthi, seorang ahli fiqh terkenal, telah menghimpun lebih dari 100 isu fiqh yang memperlihatkan pandangan diskriminatif terhadap perempuan dalam bukunya yang sangat terkenal, *Al-Asybah wa an-Nazhair*.[99]

B. Fiqh *versus* Hukum Negara

Dalam sejumlah kasus yang pernah muncul, misalnya pernikahan Syekh Puji (43 tahun) dengan Ulfah (12 tahun), poligami, dan belakangan nikah *sirri* (nikah tak tercatat/ *unregistered*), masyarakat selalu dihadapkan pada pandangan

[99] Jalaluddin as-Suyuthi, *Al-Asybah wa an-Nazhair*..., hlm. 151–153.

yang kontroversial. Sebagian memandang pernikahan-pernikahan tersebut sah secara agama, tetapi tidak sah secara negara. Ini menunjukkan bahwa di negara ini masih terjadi dualisme hukum. Kenyataan ini menunjukkan pula bahwa sebagian masyarakat Muslim seakan-akan tidak mengakui atau tidak menganggap hukum perkawinan yang dituangkan dalam UU No. 1 Tahun 1974, misalnya, demikian juga UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, sebagai hukum Islam, meskipun sejatinya materi-materi yang terdapat dalam UU tersebut sepenuhnya diadopsi dari fiqh Islam konvensional.

Menteri Agama RI, Said Aqil Husin al-Munawwar, pernah menjelaskan hal ini dalam pidatonya pada *Launching Counter Legal Draft* atas KHI. Ia mengatakan bahwa materi-materi UU No. 1/1974 dan UU No 7/1989 adalah materi-materi hukum Islam (fiqh) yang diintegrasikan ke dalam hukum nasional, meskipun tidak menyebutkan hukum Islam secara formal (eksplisit).[100] Demikian pula halnya dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI). KHI adalah suatu produk kebijakan hukum pemerintah yang proses penyusunannya didasarkan pada hukum normatif Islam sebagaimana tercantum dalam kitab-kitab fiqh.

Realitas dualisme hukum seperti itu seharusnya tidak boleh terjadi dan harus diselesaikan, sebab hal ini dapat mengganggu sistem hukum nasional sendiri. Dalam sebuah negara yang telah memiliki sistem hukum atau perundang-undangan, seharusnya tidak boleh ada dua sistem dan produk

---

[100] Lihat pidato Menteri Agama, Said Aqil Husin al-Munawwar, dalam *Launching Counter Legal Draft atas Kompilasi Hukum Islam*, Hotel Aryaduta, 04 Oktober 2004.

hukum yang bertentangan yang sama-sama disahkan oleh negara.

Negara, dalam pandangan Islam, sesungguhnya merupakan institusi paling otoritatif yang mempunyai kewajiban membuat kebijakan-kebijakan atau aturan-aturan hukum yang menjamin kemaslahatan rakyatnya. Para ahli fiqh sepakat bahwa keputusan hukum yang adil dari mana pun sumbernya adalah sejalan dan tidak bertentangan dengan hukum agama.[101] Sepanjang kebijakan negara telah memenuhi aspek kemaslahatan dan keadilan maka ia dapat dipandang sebagai keputusan agama, meskipun tidak ada ketentuan eksplisit dari teks-teks keagamaan itu sendiri. Dalam pada itu, kaidah hukum menyatakan bahwa "keputusan negara adalah mengikat dan mengakhiri kontroversi." Syaikh Yusuf al-Qardhawi, ketua ulama Islam dunia dan ahli fiqh terkemuka, mengatakan: "Keputusan pemerintah atau hakim dalam isu-isu kontroversial adalah menentukan, dan rakyat wajib mengikutinya."

Kondisi-kondisi sebagaimana diuraikan tersebut sesungguhnya tidak hanya merupakan pengalaman Indonesia, tetapi juga di negara-negara Islam atau berpenduduk mayoritas Islam yang lain. Penubuhan (integrasi) hukum Islam (fiqh) ke dalam legislasi nasional masih menimbulkan kontroversi di tengah-tengah masyarakat Muslim. Meskipun telah ada legislasi nasional yang mengatur hukum keluarga, akan tetapi dalam realitas sosial, hukum-hukum fiqh konvensional juga tetap berjalan dan dipraktikkan dalam komunitasnya masing-masing. Ini memperlihatkan bahwa komunitas Muslim di dunia

[101] Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Ath-Thuruq al-Hukmiyyah*..., hlm. 39.

Islam, kecuali Turki, masih gamang, kebingungan, dan terbelah dalam merespons ide-ide besar modernitas: demokrasi dan hak-hak asasi manusia, termasuk hak-hak asasi perempuan. Dan, kita masih harus menunggu dengan penuh kesabaran perjalanan bangsa ini untuk mengakhiri dikotomi hukum Islam *versus* hukum nasional. Semoga segera terwujud.

Bab 3
Islam, Seksualitas, dan Budaya Indonesia

Islam pertama-tama perlu dipahami dalam dua perspektif: perspektif ideal dan perspektif sejarah. Islam ideal adalah Islam sebagai sebuah agama untuk manusia dan dalam kerangka kemanusiaan universal. Islam seperti ini sering diungkapkan dengan istilah Islam *rahmatan lil 'alamin*. Islam, menurut perspektif ini, selalu mengidealkan terwujudnya lima prinsip perlindungan terhadap hak-hak dasar manusia yang meliputi keyakinan, jiwa, akal intelek, kehormatan tubuh, dan properti. Lima prinsip ini sekarang telah dituangkan dalam Deklarasi Kairo yang menyebutkan:

> Semua orang adalah sama dipandang dari martabat dasar manusia dan kewajiban dasar mereka, tanpa diskriminasi ras, warna kulit, bahasa, jenis kelamin, kepercayaan agama, ideologi politik, status sosial atau pertimbangan-pertimbangan lain. (Pasal 1).

Sementara, Islam sejarah adalah Islam yang bergulat, berdialog, dan berproses dalam kebudayaan manusia dan dalam tradisi masyarakat. Atau, dengan kata lain, Islam yang diinterpretasikan dan dipahami oleh manusia sesuai dengan ruang dan waktunya. Dalam konteks ini, tak dapat dihindari jika kemudian Islam dan budaya berkorelasi dalam pola simbiosis mutualistik (saling mempengaruhi). Islam sejarah, dengan begitu, adalah Islam yang kontekstual dan Islam yang tak pernah berhenti untuk diperjuangkan demi tercapainya Islam ideal tersebut.

A. Seksualitas dalam Islam

Istilah "seksualitas" sering disederhanakan pengertiannya hanya untuk hal-hal yang mengacu pada aktivitas biologis yang berhubungan dengan organ kelamin, baik laki-laki maupun perempuan. Akan tetapi, lebih dari sekadar soal hasrat tubuh biologis, seksualitas sebenarnya mengandung makna lebih luas. Ia adalah sebuah eksistensi manusia yang mengandung di dalamnya aspek emosi, cinta, aktualisasi, ekspresi, perspektif, dan orientasi atas tubuh yang lain. Dalam konteks ini, seksualitas merupakan ruang kebudayaan manusia untuk mengekspresikan dirinya terhadap yang lain dengan arti yang sangat kompleks.

Seksualitas adalah sesuatu yang instingtif, intrinsik, dan fitrah bagi semua jenis kelamin, baik laki-laki maupun perempuan. Seks sebagai bagian dari seksualitas adalah sentral dalam diri setiap manusia. Sekslah yang mendefinisikan eksistensinya, menjadi laki-laki atau perempuan, sekaligus

yang menciptakan kehidupan. Dengan pengertian ini, seksualitas merupakan sesuatu dan aktivitas yang luhur dan suci. Seksualitas, dengan begitu, juga bukan sesuatu yang kotor dan tabu untuk dibicarakan dan diaktualisasikan.

Akan tetapi, sepanjang sejarah peradaban manusia, seksualitas perempuan dianggap tidak sama dengan seksualitas laki-laki. Seksualitas perempuan hampir selalu mengalami reduksi secara besar-besaran. Seksualitas perempuan ditempatkan dalam posisi yang direndahkan pada satu sisi, dan dieksploitasi untuk kesenangan laki-laki pada sisi yang lain. Ini adalah wajah nyata dari kebudayaan patriarki yang terus dipertahankan sampai hari ini dengan beragam cara oleh berbagai kepentingan.

Di dunia Muslim, seksualitas perempuan diperbincangkan secara ambigu. Ia bisa dibicarakan dengan penuh apresiasi, tetapi dalam waktu yang sama juga sangat tertutup dan konservatif. Ia acap dianggap kotor, najis, dan terlarang diekspresikan. Keadaan ambiguitas ini muncul sebagai konsekuensi dari dua pola keislaman tersebut, yakni pola Islam ideal dan Islam sejarah. Pola Islam sejarah sering dipengaruhi oleh ideologi-ideologi yang bias gender, ideologi maskulin. Sementara, Islam ideal menghendaki relasi kesetaraan, keadilan, dan penghormatan.

Islam ideal mengapresiasi seksualitas sebagai fitrah manusia, baik laki-laki maupun perempuan, yang harus dikelola dengan sebaik-baiknya dan sehat. Dalam bahasa agama, ia adalah anugerah Tuhan. Islam tidak menganjurkan selibat dan asketisme. Hasrat seks harus dipenuhi sepanjang manusia membutuhkannya. Meskipun demikian, Islam hanya

mengabsahkan hubungan seks melalui ritual perkawinan. Islam, dengan begitu, tidak membenarkan promiskuitas (seks bebas). Seluruh agama langit sepakat mengenai hal ini.

Satu ayat Al-Qur'an yang sering dikemukakan untuk menjawab bagaimana Islam memberikan apresiasinya terhadap seksualitas adalah sebagai berikut:

وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْٓا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَّوَدَّةً وَّرَحْمَةً ۗاِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ ﴿٢١﴾

"Dan, di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir." (QS. ar-Ruum [30]: 21).

Ada sejumlah tujuan yang hendak dicapai dari pernikahan ini. *Pertama*, sebagai cara manusia menyalurkan hasrat libidonya untuk memperoleh kenikmatan/kepuasan seksual. *Kedua*, merupakan ikhtiar manusia untuk melestarikan kehidupan manusia di bumi. Pernikahan dalam arti ini mengandung fungsi pro-kreasi sekaligus reproduksi. *Ketiga*, menjadi wahana manusia menemukan tempat ketenangan dan

keindahannya. Melalui perkawinan, kegelisahan dan kesusahan hati manusia mendapatkan salurannya.

Islam selanjutnya menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan dalam relasi seksual adalah sama. Al-Qur'an menyatakan:

هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ

"...*Mereka (istri) adalah pakaian bagimu, dan kamu pun adalah pakaian bagi mereka....*" (QS. al-Baqarah [2]: 187).

Imam ath-Thabari, guru besar para ahli tafsir, mengemukakan sejumlah tafsir atas ayat ini. *Pertama*, ayat ini adalah metafora untuk arti penyatuan dua tubuh secara interaktif.[102] *Kedua*, dengan mengutip ahli tafsir lain, Mujahid dan Qatadah, bahwa ayat ini berarti masing-masing pasangan saling memberi ketenangan bagi yang lainnya.[103] Dalam pernikahan yang halal, hubungan seks dapat dilakukan dengan cara yang bebas. Al-Qur'an menyatakan:

نِسَاۤؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ ۖ فَأْتُوْا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ ۖ

"*Istri-istrimu adalah (seperti) tanah tempat kamu bercocok tanam. Maka, datangilah tanah tempat bercocok-tanammu itu bagaimana saja kamu kehendaki....*" (Q.S. al Baqarah [2]: 223).

---

[102] Ibnu Jarir ath-Thabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil ay al-Qur'an Juz III...*, hlm. 489.
[103] *Ibid.*, hlm. 490.

Berdasarkan penjelasan dari hadits, para ahli tafsir sepakat bahwa *intercourse* suami-istri dapat dilakukan secara bebas, kecuali anal seks. Adalah menarik bahwa Nabi Muhammad Saw. menganjurkan agar relasi seksual suami-istri diawali dengan *warming up*. Beliau bersabda: "*Jangan seperti binatang. Lakukan lebih dulu bercumbu dan bicara manis.*" Sementara, Ibnu Abbas Ra. mengatakan: "Aku ingin tampil menarik untuk istriku, sebagaimana aku ingin ia juga tampil cantik untukku."[104]

Uraian singkat tersebut memperlihatkan bagaimana Islam memberikan apresiasi terhadap seksualitas secara sama antara laki dan perempuan. Sungguhpun demikian, terdapat sejumlah masalah seksualitas pada ruang domestik yang mereduksi seksualitas perempuan dengan legitimasi teks-teks Islam. Beberapa di antaranya adalah tentang kewajiban istri melayani hasrat seks suaminya, kapan dan di mana saja ia menginginkannya. Salah satu teks hadits menyatakan:

> "*Apabila seorang suami menginginkan intercourse, maka berikanlah, meskipun istri sedang berada di dapur atau di atas punggung unta.*"

Hadits lain bahkan memperingatkan konsekuensi yang merugikan istri jika ia menolak:

> "*Jika seorang suami menginginkan hubungan intim dan istri menolak maka ia (istri) akan dilaknat oleh para malaikat sampai subuh.*"

---

[104] Muhammad bin Umar Nawawi al-Bantani, *Syarh 'Uqud al-Lujain...*, hlm. 3.

Sementara itu, hal yang sama tidak berlaku bagi suami karena tidak ada sebuah hadits pun yang secara eksplisit menunjukkan norma kebalikan ini. Pemahaman yang sederhana terhadap bunyi hadits ini menimbulkan sebuah persepsi umum bahwa Islam mereduksi hak seksual perempuan dan bersikap diskriminatif. Dalam banyak kasus, hadits tersebut dijadikan senjata bagi suami untuk mengaktualisasikan hasrat seksualnya, tanpa kompromi istrinya. Pemahaman seperti ini tentu saja sangat simplistis dan konservatif. Ia juga tidak sejalan dengan ayat Al-Qur'an yang sudah disebut. Pemahaman ini boleh jadi dilatarbelakangi oleh asumsi yang bias bahwa hasrat seksual perempuan lebih rendah dari laki-laki, sama halnya dengan asumsi yang dibangun untuk isu poligami.

Terlepas dari asumsi ini atau alasan yang lain, hadits tersebut, bagaimanapun juga, tidak dapat lepas dari teks Al-Qur'an dalam QS. an-Nisaa' [4]: 34. Teks ketuhanan ini menginformasikan kepada kita tentang status subordinat istri (perempuan). Laki-laki menurut ayat ini adalah "*qawwam*" yang diterjemahkan secara berbeda-beda: pemimpin, pendidik, pelindung, atau istilah lain yang menunjukkan makna superioritas laki-laki atas perempuan. Perempuan, berdasarkan pembacaan literal atas ayat ini, diyakini sebagian besar masyarakat Muslim sebagai ciptaan Tuhan kelas dua.

Sebagaimana sudah dikemukakan pada awal, teks Islam semacam itu sesungguhnya adalah teks yang sedang berbicara dalam sejarah sosial, yang dalam hal ini adalah Arab abad ke-6 M. Kebudayaan Arab, seperti juga kebudayaan dunia saat itu,

adalah patriarki, bahkan dalam banyak kasus adalah misoginis. Dengan kata lain, teks tersebut sejatinya tidak sedang menjustifikasi sistem subordinasi perempuan, melainkan sedang mengakomodasi dan bicara tentang realitas sosial. Tidak terdapat indikasi yang secara jelas dikemukakan dalam teks tentang faktor-faktor apa yang mendukung superioritas laki-laki atas perempuan. Tetapi, para ahli tafsir menyebut, antara lain, akal-intelektual. Mereka juga menyatakan bahwa keunggulan ini berlaku general dan mutlak. Pandangan ini tentu sangat simplistis. Sebab, teks ini justru menyebutkan secara jelas bahwa keunggulan tersebut merupakan sesuatu yang relatif (sebagian atas sebagian). Jadi, mutlak. Kalaupun superioritas laki-laki atas perempuan tersebut didasarkan karena ia "pemberi nafkah" maka ini juga tidak bersifat kodrat, melainkan fungsional belaka.

Analisis kritis lebih lanjut mengantarkan kita pada satu kesimpulan bahwa teks tersebut tengah menjalankan peran transformatifnya. Tegasnya, teks Al-Qur'an ini sedang dalam proses mendialogkan diri dengan realitas sosio-kulturalnya untuk menjadi yang diidealkan. Agak sulit memang untuk dapat memahami kesimpulan ini secara cepat. Ia harus dikaji berdasarkan analisis sosiologis dan dihubungkan dengan teks-teks yang lain. Analisis ini diperlukan untuk menemukan titik harmonisasi dengan teks-teks universal. Tanpa pendekatan ini, kaum Muslimin akan terus menghadapi kontradiksi-kontradiksi dalam pernyataan Tuhan dan bertentangan dengan realitas. Ini sesuatu yang tidak boleh terjadi.

B. Seksualitas Perempuan dalam Ruang Publik

Seksualitas perempuan dalam ruang publik menghadapi problem yang sama dengan seksualitasnya dalam ruang domestik: apresiatif sekaligus eksklusif. Terdapat banyak teks-teks Islam yang memberikan apresiasi terhadap tubuh perempuan, ekspresi, dan aktualisasi dirinya di segala ruang publik. Perempuan dalam Islam adalah eksistensi yang bebas sekaligus diberi tanggung jawab atas problem-problem sosial, ekonomi, pendidikan, budaya, dan politik. Kaum perempuan oleh Al-Qur'an dituntut untuk bekerja sama dengan kaum laki-laki dalam semua aspek kehidupan tersebut. Salah satu ayat Al-Qur'an, misalnya, menyebutkan: "*Kaum beriman laki-laki dan perempuan hendaklah bekerja sama untuk menegakkan kebaikan dan menghapuskan kemungkaran.*"

Dalam bahasa modern, teks ini menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan dituntut untuk melakukan peran transformasi sosial, ekonomi, politik, dan budaya. Ketika nabi masih hidup, kaum perempuan juga sering terlibat dalam debat terbuka dengan kaum laki-laki di masjid maupun di ruang publik lainnya untuk mengkaji berbagai problem sosial. Bahkan, perempuan pada masa nabi juga dapat menjalankan ritual keagamaan personalnya (ibadah) di masjid bersama kaum laki-laki. Nabi bersabda: "*Jangan halangi kaum perempuan pergi ke masjid.*"

Pada masa awal Islam, kaum perempuan juga terlibat dalam perjuangan politik bersenjata bersama kaum laki-laki dengan mengenakan pakaian yang disiapkan untuk perang: wajah,

tangan, dan kaki yang terbuka. Mereka bergerak, berkumpul, dan berdiskusi bersama kaum laki-laki menyusun strategi dan siasat dalam ruang tanpa hijab. Tidak ada persoalan dengan gerak tubuh mereka. Imam Bukhari menceritakan bahwa dalam Perang Uhud, ketika banyak orang meninggalkan nabi, Siti Aisyah Ra. dan Ummu Salamah Ra. menggulung pakaian bawah mereka sehingga betis mereka terbuka. Mereka membawa air dan menuangkannya ke mulut tentara yang kehausan.[105] Khansa binti Amr Ra., penyair perempuan Arab terkemuka, berdiri di hadapan nabi, lalu membacakan puisi-puisinya dengan seluruh ekspresinya. Nabi mengagumi sekaligus memujinya.[106] Dengan begitu, tidaklah masuk akal dan mengingkari fakta jika suara perempuan kemudian dipandang sebagai "aurat", sesuatu yang harus disembunyikan, ditutup, atau bahkan dikucilkan.[107]

Ada banyak lagi kisah yang mengungkapkan fakta sosial Arab awal Islam tentang pergumulan kaum perempuan dalam ruang sosial, politik, dan kebudayaan. Mereka dapat dengan bebas mengekspresikan dan mengaktualisasikan eksistensinya,

---

[105] Imam Bukhari, *Shahih al-Bukhari...*, hlm. No. 2880.

[106] Ibnu Hajar al-Asqallani, *Al-Ishabah fi Tamyiz ash-Shahabah Juz VII* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 613.

[107] "Aurat" secara literal berarti cela, aib, tabu, sesuatu yang memalukan atau buruk diperlihatkan di hadapan orang. Imam Nawawi, ahli fiqh Mazhab Syafi'i terkemuka, mengatakan bahwa aurat adalah bagian-bagian tubuh yang (secara kultural) dipandang buruk jika diperlihatkan, dan jika diperlihatkan bisa menimbulkan *fitnah*. Lihat Muhammad bin Abu Bakr ar-Razi, *Mukhtar ash-Shihhah Juz II* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 345; Ibrahim Anas, *Al-Mu'jam al-Wasith* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 636; Imam Nawawi, *Al-Majmu': Syarh al-Muhadzdzab Juz III* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 168.

tanpa stigmatisasi yang mematikan karakternya. Nawal el-Sadawi, feminis Arab kontemporer terkemuka, mengatakan:[108]

> Adalah pasti bahwa pandangan Muhammad dan prinsip-prinsip Islam tentang seksualitas perempuan memperoleh apresiasi begitu tinggi melampaui peradaban mana pun. Mereka menikmati hak-hak itu seperti juga mereka dapat mengekspresikan hak-haknya, baik dalam ruang domestik maupun publik.

Isu seksualitas muncul sebagai sebuah perdebatan yang tak pernah selesai berkaitan dengan dua terminologi: aurat dan fitnah. Dua kata ini muncul dalam sejumlah teks keagamaan Islam dengan interpretasi yang beragam. Ada dua ayat yang membicarakan aurat secara lebih rinci, yakni QS. an-Nuur [24]: 30–31. Dua ayat ini memberikan petunjuk kepada laki-laki dan perempuan beriman untuk mengendalikan ekspresi-ekspresi seksualitasnya. Menurut teks ini, pengendalian diperlukan dalam rangka kehormatan diri. Terhadap kaum perempuan, Al-Qur'an memberikan petunjuk tambahan, agar mereka tidak memperlihatkan "perhiasannya", kecuali "apa yang biasa tampak pada bagian tubuhnya."

"Perhiasan" dan "apa yang biasa tampak" adalah dua kata krusial. Makna keduanya diperdebatkan di kalangan para ahli Islam. Para ahli tafsir memahami kata "perhiasan" secara berbeda-beda. Sebagian memaknainya secara literal, yakni perhiasan yang melekat pada tubuh, seperti gelang tangan atau kaki, kalung, anting, dan cincin. Sebagian menafsirkannya

---

[108] Nawal el-Sadawi, *Wajah Telanjang Perempuan* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 71.

dengan makna metaforis, yakni wajah dan telapak tangan atau leher. Sebagian lagi menafsirkannya sebagai celak (*eye shadow*), lipstik, dan pacar di tangan atau kuku.[109]

Sementara, "apa yang biasa tampak" juga tidak jelas. Nabi tidak memberikan penjelasan secara tunggal. Pandangan yang dominan sampai hari menyatakan bahwa "apa yang biasa tampak" adalah wajah dan telapak tangan. Ini didasarkan atas sebuah hadits. Karena itu, menurut mereka, perempuan harus menutupi seluruh tubuhnya, kecuali wajah dan dua telapak tangan. Akan tetapi, Imam ath-Thabari menyebut hadits lain bahwa di samping wajah dan telapak tangan, juga separuh lengan bahkan seluruh lengan. Ketiga bagian tubuh ini boleh terbuka. Asy-Syaukani (1250 H) menginformasikan bahwa kaki sampai setengah betis perempuan bukanlah aurat karena itu tidak harus ditutup.[110] Pandangan paling ketat dikemukakan oleh Imam bin Hanbal, tokoh perintis aliran literalis (fundamentals). Ia menyatakan bahwa seluruh tubuh perempuan, tanpa kecuali, termasuk kuku adalah aurat.[111]

Beragam tafsir tersebut pada gilirannya merefleksikan pada pandangan yang beragam pula dari para ahli hukum Islam. Di samping karena perbedaan tafsir atas kosakata ini, keberagaman pandangan fiqh (hukum Islam) juga karena konteks sosial mereka yang berbeda.[112]

---

[109] Baca tafsir QS. an-Nuur [23]: 31 dalam *Ad-Durr al-Mantsur fi at-Tafsir bi al-Ma'tsur* karya Imam as-Suyuthi dan *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil ay al-Qur'an* karya Imam ath-Thabari.

[110] Asy-Syaukani, *Fath al-Qadir Bain Fannay ar-Riwayah wa ad-Dirayah min 'Ilm at-Tafsir Juz V* (Tanpa Kota: Maktabah Syamilah, Tanpa Tahun), hlm. 208.

[111] Ibnu al-Jauzi, *Tafsir Zad al-Masir fi 'Ilm at-Tafsir Juz IV* (Tanpa Kota: Maktabah Syamilah, Tanpa Tahun), hlm. 442.

[112] Penjelasan lebih luas tentang pandangan ulama fiqh ini, lihat Husein

Batas-batas aurat yang beragam tersebut, berdasarkan ayat selanjutnya, ternyata tidak berlaku bagi semua orang. Teks Al-Qur'an mengecualikan sejumlah orang: 1.) suami, 2.) ayah, 3.) mertua, 4.) anak-anak laki-laki, 5.) anak-anak suami, 6.) saudara-saudara laki-laki kandung, 7.) keponakan laki-laki, 8.) perempuan-perempuan yang lain, 9.) budak belian laki-laki, 10.) pelayan laki-laki yang tidak bergairah terhadap perempuan, dan 11.) anak-anak laki-laki yang tidak belum mengerti aurat perempuan. Jika harus dikelompokkan maka *pertama*, kelompok keluarga dekat (no. 1 s/d 7); *kedua*, budak laki-laki (no. 9); *ketiga*, kelompok yang tidak memiliki hasrat seksual (10 dan 11).

Berdasarkan teks tersebut, seorang perempuan tidak berkewajiban menutup "aurat"-nya di hadapan beberapa orang tersebut. Pengecualian ini menunjukkan dengan jelas bahwa Al-Qur'an tidak mengeneralisasi bahwa semua perempuan harus menutup "aurat"-nya di hadapan semua laki-laki. Pertanyaan kritis kita adalah mengapa Tuhan memberikan pembedaan antara perempuan satu atas perempuan yang lain? Dalam banyak analisis, pembedaan tersebut lebih disebabkan oleh faktor bahwa mereka adalah orang-orang yang dalam tradisi Arab saat itu, tidak merupakan ancaman, gangguan, atau mengundang hasrat seksual. Faktor ini dalam bahasa yang lebih populer disebut tidak menimbulkan "fitnah". Dengan kata lain, mereka adalah orang-orang yang dapat menjamin keamanan atas tubuh perempuan. Faktor lain adalah menghindari

---

Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LK*i*S, 2007).

kerepotan atau kesulitan (*raf'an lil haraj wal masyaqqah*) dalam bekerja, atau dengan kata lain untuk kemudahan gerak (*al-hajah*).

Dari sini, menjadi jelas kiranya bahwa batasan-batasan aurat sangat dipengaruhi oleh konteks sosial, tradisi, atau kebudayaan masyarakat. Bagian tertentu dari tubuh perempuan boleh jadi dipandang aurat oleh suatu masyarakat atau pada suatu zaman atau di suatu tempat, tetapi tidak dipandang aurat oleh masyarakat lain dan pada zaman atau tempat yang lain. Kasus ini agaknya sama dengan kasus "pornografi" atau "pornoaksi" yang memicu kontroversi hebat sampai hari ini. Terminologi "porno" amat sulit untuk dirumuskan secara pasti dan tunggal. Ia dapat ditafsirkan secara ambigu atau relatif. Kepornoan pada dirinya sendiri adalah sesuatu yang netral. Tetapi, ia menjadi problem serius ketika dibawa ke ranah publik. Di sini, sejumlah faktor kepentingan akan mendefinisikannya sesuai dengan kepentingannya masing-masing, baik yang bersifat politik, ekonomi, ideologi sosial, tradisi, maupun aturan-aturan lain yang bersifat formal dan skriptual. Terlepas dari perdebatan mengenainya, tetapi satu hal yang menjadi perhatian utama agama adalah bahwa tubuh perempuan (dan laki-laki) harus dihormati, tidak dilecehkan dan direndahkan, apalagi dieksploitasi untuk sebuah kepentingan.

Seksualitas perempuan juga menghadapi problem serius dalam isu jilbab. Pandangan yang dominan dalam masyarakat menyatakan bahwa jilbab adalah kewajiban agama berdasarkan QS. al-Ahzab (33): 59. Ayat ini menyebutkan:

يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ وَبَنٰتِكَ وَنِسَاۤءِ الْمُؤْمِنِيْنَ يُدْنِيْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيْبِهِنَّۗ ذٰلِكَ اَدْنٰٓى اَنْ يُّعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَۗ

"Hai Nabi, katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu, dan istri-istri orang Mukmin: 'Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka.' Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak diganggu...."

Agak sulit bagi kita di Indonesia pada saat ini untuk dapat menjelaskan makna jilbab. Jilbab bukanlah istilah yang menunjukkan arti pakaian perempuan seperti yang kita saksikan hari ini, atau yang biasa disebut "busana Muslimah". Jilbab adalah aksesori/ciri tertentu yang ditambahkan pada pakaian perempuan Arab pada saat itu. Sementara, pakaian yang menutup rambut dan tubuh, kecuali wajah dan telapak tangan—kita sebut saja "busana Muslimah"—sesungguhnya adalah pakaian sehari-hari perempuan Arab itu sendiri, terlepas dari identitas keagamaan dan kesukuannya. Perempuan-perempuan non-Muslim dari berbagai suku di Arab mengenakan "busana Muslimah" tersebut. Jadi, ia bukan khas pakaian perempuan Muslimah.

Perintah Tuhan untuk mengenakan jilbab (aksesori, ciri) tersebut ditujukan kepada perempuan-perempuan merdeka agar mereka dapat dibedakan dari perempuan-perempuan budak. Tujuan utamanya adalah agar mereka (perempuan merdeka) tidak mudah direndahkan, dilecehkan, atau diganggu oleh laki-laki "nakal", semudah yang dilakukan terhadap

perempuan budak. Pandangan ini didasarkan pada latar belakang turunnya QS. al-Ahzab (33): 59.

Saya meyakini bahwa perspektif seksualitas perempuan tersebut sangat sulit diterima oleh masyarakat Muslim pada umumnya hari ini. Pandangan umum dan populer dalam masyarakat Muslim terhadap seksualitas perempuan bertentangan dengan wacana ini. Mayoritas Muslim tetap menganggap bahwa tubuh perempuan tidak boleh berkeliaran secara bebas dalam ruang publik. Seksualitas perempuan hanya dapat diekspresikan dalam ruang domestik. Kalaupun mereka boleh bergerak dalam ruang publik, keberadaannya harus dalam "pengawasan" yang ketat dan dengan sejumlah syarat. Mereka harus didampingi "*mahram*" dan tidak dengan penampilan yang "menarik hasrat seksual".

Wacana keagamaan yang masih dipegang kuat oleh mayoritas Muslim di seluruh dunia adalah bahwa perempuan adalah "sumber fitnah". Ini sebuah istilah yang ingin menggambarkan bahwa perempuan adalah subjek yang dapat memicu kekacauan dan gangguan sosial. Pemaknaan ini sebenarnya telah berubah dari makna *genuine*-nya, yakni cobaan atau ujian yang bisa ditujukan kepada semua orang, baik laki-laki maupun perempuan.[113]

---

[113] Istilah "fitnah" pada makna asalnya adalah cobaan atau ujian. Cobaan atau ujian dapat berlaku pada siapa saja dan apa saja. Al-Qur'an menyatakan: "*Innamaa Amwaalukum wa Awlaadukum fitnah* (Sesungguhnya, harta dan anak-anakmu adalah fitnah). Pandangan yang menyatakan bahwa perempuan adalah fitnah didasarkan pada hadits: "*Aku tidak meninggalkan setelah aku wafat suatu fitnah yang lebih mencelakakan laki-laki kecuali perempuan*." (HR Bukhari). Pemahaman umum atas hadits ini sangat bias gender. Kata "fitnah" dalam terminologi masyarakat Indonesia jauh lebih mengerikan, yakni kebohongan, hasutan , dan sejenisnya.

"Fitnah", dengan pemaknaan yang bias dan sempit itu, kemudian menjadi kata kunci yang digunakan untuk menilai dan membatasi secara ketat seksualitas perempuan. Kata ini berkembang dan menyebar dalam teks-teks fiqh pada setiap perbincangan mengenai isu-isu perempuan. Dapat dikatakan bahwa secara umum, seksualitas perempuan pada akhirnya hanya diapresiasi dalam ruang domestik yang sempit dan menyesakkan. Wacana keagamaan ini berlangsung dan terbakukan untuk waktu yang sangat panjang dan tersosialisasi secara masif pada masyarakat Muslim di seluruh dunia.

Sejarah fiqh menunjukkan bahwa pembakuan wacana seksualitas perempuan dimulai sejak abad ke-4 H/ke-10 M. Sistem sosial yang patriarki kembali menguat dan mengakar. Selama lebih dari 10 abad, fiqh Islam mengalami stagnasi. Kritisisme tidak berkembang. Bahkan, dalam banyak kasus, kritik atas wacana keagamaan *mainstream* ini sering kali membahayakan dan mengancam. Karena itu, tak dapat diragukan bahwa nalar religius masyarakat Muslim sampai hari ini adalah nalar yang telah terkonstruksikan dalam bingkai kebudayaan patriarki dengan corak Arab Abad Pertengahan. Prinsip-prinsip humanisme universal (kebebasan, kesetaraan, keadilan) sebagai cita-cita Islam menjadi seakan-akan "tak terpikirkan" lagi dan hilang dalam memori kolektif mereka. Konsekuensi logis atas keadaan tersebut adalah bahwa masyarakat dunia hanya mengerti Islam sebagai agama yang tidak memberikan tempat di ruang publik yang luas bagi seksualitas perempuan sekaligus mereduksi hak-hak privat mereka.

C. Wacana Seksualitas dalam Masyarakat Indonesia

Pandangan dominan tersebut juga berlaku di Indonesia. Abad ke-13 diyakini oleh banyak ahli sejarah Indonesia sebagai awal masuknya Islam di Indonesia. Dalam analisis Gus Dur, Islam Indonesia mengalami tiga periode perkembangan: Islam sufisme, Islam fiqh-sufistik, dan Islam fiqh. Islam sufisme menekankan pada pendekatan esensialistik dan mengapresiasi keberagaman kultur (multikultural). Sementara, Islam fiqh menekankan aspek legal formal. Untuk tidak memperpanjang uraian, saya ingin mengatakan bahwa Islam Indonesia hari ini adalah Islam fiqh. Ini dimulai sejak kembalinya para pelajar Islam (ulama) dari Timur Tengah, terutama Arab Saudi. Disusul kemudian berdirinya organisasi-organisasi Islam, seperti SI, Muhammadiyah, dan NU pada awal abad ke-20. Meskipun dalam sejumlah hal telah terjadi proses dialektika dan akomodasi dengan budaya Indonesia, tetapi warna fiqh yang dominan sampai hari ini tetap menunjukkan kuatnya pengaruh fiqh Arab Abad Pertengahan tersebut, terutama melalui pemikiran-pemikiran Mazhab Syafi'i.[114]

Mazhab Syafi'i dikenal sebagai mazhab moderat. Secara umum, ia berada di antara dua kutub mazhab ekstrem: rasionalis dan literalis-fundamentalis. Isu-isu seksualitas perempuan dalam mazhab ini juga memperlihatkan pandangan moderasinya: tidak terlalu longgar, tetapi tidak juga terlalu ketat. Ia menghargai logika rasional, tetapi juga menghargai

---

[114] Mazhab Syafi'i diambil dari nama pendirinya, Muhammad bin Idris asy-Syafi'i (w. 204 H/820 M).

pandangan literal. NU adalah salah satu penganut utama mazhab ini. Fakta-fakta kebudayaan dalam masyarakat NU menunjukkan bahwa kaum perempuan dapat bergerak dengan cukup bebas di ruang-ruang publik, meskipun terbatas. Ibu-ibu nyai, misalnya, dibiarkan bebas mengenakan pakaian kebaya dan kerudung dengan rambut yang tampak, seperti yang biasa dikenakan perempuan Hindu Bali. Para ulama NU sepanjang sejarahnya tidak pernah menunjukkan sikap mencela atau menstigmatisasi perempuan-perempuan Muslimah yang mengekspresikan dan mengaktualisasikan tubuhnya di ruang publik, apalagi menuduhnya sebagai perilaku yang sesat dan tidak Islami. Sejak awal kemerdekaan, sejumlah perempuan NU terlibat dalam proses politik, ekonomi, maupun sosial.

Stigmatisasi atas seksualitas perempuan muncul belakang, menyusul lahirnya kelompok-kelompok Islam fundamentalis dalam beberapa waktu terakhir ini. Isu jilbabisasi adalah isu pertama yang mencuat, disusul kemudian isu-isu perempuan yang lain. Isu paling menyolok dan fenomenal adalah pornografi dan pornoaksi serta perda-perda kesusilaan. Semua isu ini ingin diserahkan dan ditangani negara dengan mendesakkan wacana keagamaan konservatif. Wacana keagamaan yang diusung oleh gerakan fundamentalisme (sering juga dikatakan Islam garis keras) secara umum mengambil basis dan teori keagamaan ala Islam Arab Saudi yang memiliki kecenderungan kuat membatasi seksualitas perempuan jauh lebih ketat, skriptual, dan konservatif daripada aliran Islam Syafi'i dan aliran fiqh yang lain.

Islam ala Arab Saudi mengambil pikiran-pikiran Mazhab Hanbali yang kemudian dielaborasi dengan cemerlang oleh

Muhammad bin Abdul Wahab (1703–1791 M). Karena itu, gerakan ini sering disebut "Wahabiyah" (Wahabisme). Muhammad bin Abdul Wahab terkenal dengan gagasan "purifikasi" Islamnya dengan mengembalikan Islam ke Abad Pertengahan. Gerakan puritanisme mereka tidak hanya untuk Indonesia, melainkan juga melintasi batas negara bangsa (transnasional).

Dalam konteks Indonesia yang tengah terpuruk, gerakan Islam fundamentalis mampu mempengaruhi secara signifikan wacana keberagamaan masyarakat Muslim Indonesia yang moderat. Tidaklah mengherankan jika gerakan mereka, terutama dalam mengusung isu-isu seksualitas perempuan, mendapat respons yang luar biasa dari banyak pihak, terlepas dari latar belakang politik maupun keagamaannya. Sebagaimana sudah dikemukakan, kasus RUU Pornografi dan Pornoaksi adalah contoh yang sangat fenomenal untuk hal tersebut. Demikian pula dengan perda-perda bernuansa agama.

Demikianlah, isu seksualitas hari ini Indonesia tengah menghadapi saat-saat yang menegangkan. Jika upaya-upaya ke arah formalisasi agama, terutama atas isu-isu seksualitas perempuan, melalui regulasi-regulasi negara berhasil diwujudkan maka niscaya akan melahirkan problem serius bagi masa depan bangsa. Perempuan-perempuan Indonesia kelak akan menghadapi intervensi negara atas hak-hak privatnya. Lalu, bagaimanakah kaum perempuan dan para pendukung gerakan emansipasi perempuan Indonesia menghadapi tantangan serius ini?

Bab 4
Islam dan Kesehatan Reproduksi

Saya sungguh sangat beruntung bisa berkenalan dengan sejumlah penggiat kemanusiaan, terutama mereka yang bergerak pada isu-isu perempuan. Beberapa di antaranya Yayasan Kesehatan Perempuan (YKP) dan Komnas Perempuan (KP). Dari mereka, saya memperoleh banyak sekali pengetahuan atau informasi tentang berbagai problem kemanusiaan yang tengah dihadapi manusia Indonesia, salah satunya adalah problem kesehatan yang masih rendah. Bagian terbesar di antara mereka yang sedang menanggung beban berat problem kesehatan itu adalah kaum perempuan dan anak. Kesehatan dalam hal ini, tentu saja, tidak hanya berkaitan dengan aspek fisik, tetapi juga mental, intelektual, seksual, dan sosial atau budaya.

Fakta-fakta yang dilaporkan berbagai institusi kesehatan, termasuk di dalamnya YKP, menunjukkan bahwa kesehatan reproduksi perempuan di Indonesia masih sangat rendah. Sejumlah indikator untuk hal ini dapat ditunjuk antara lain

AKI masih tertinggi di ASEAN, aborsi tidak aman meningkat, ODHA semakin menyebar, kanker rahim dan payudara masih banyak, relasi seksual tidak sehat semakin menggejala, dan kekerasan dalam rumah tangga juga masih fenomenal. Selain itu, orang dengan gangguan mental bertambah setiap hari, gizi buruk masih banyak dijumpai di sejumlah daerah, pengguna zat adiktif bertambah, dan sebagainya.

Informasi faktual tersebut juga menunjukkan bahwa masih banyak masyarakat Indonesia yang belum memiliki pengetahuan yang cukup tentang kesehatan, terutama kesehatan reproduksi. Pada sisi lain, pemerintah juga belum cukup serius memberikan pelayanan kesehatan masyarakat. Pelayanan kesehatan dalam ini tentu haruslah bersifat luas. Ia tidak terbatas hanya pada aspek kesehatan fisik melalui penyediaan obat-obatan, tenaga medis, sarana fisik, dan tindakan-tindakan kuratif lainnya, melainkan juga pada aspek-aspek di luarnya dan terutama tindakan prevensinya. Hal terakhir ini niscaya terkait dengan banyak bidang dan melibatnya banyak institusi, baik negara/pemerintah maupun sipil.

Realitas rendahnya tingkat kesehatan tersebut sudah tentu sangat mencemaskan kita semua akan masa depan bangsa ini. Jika tidak segera dicarikan penyelesaiannya oleh semua pihak, termasuk para ulama dan terutama pemerintah, maka bangsa ini akan semakin tidak berdaya membangun diri dan semakin terpuruk. Kesehatan adalah basis dan modal utama manusia untuk membangun kehidupan yang sejahtera. Kesehatan adalah pilar peradaban dan kemajuan sebuah bangsa. Kesehatan adalah bagian dari hak dasar manusia.

Upaya pemerintah bersama Dewan Perwakilan Rakyat untuk menyusun revisi UU Kesehatan No. 23/1992 merupakan langkah krusial dan amat strategis. Revisi UU tersebut merupakan kebutuhan yang sangat mendesak untuk segera—bahkan seharusnya—sudah lama diselesaikan. Tujuh tahun sudah amandemen UU tersebut terus tertunda dan seakan-akan dianggap tidak penting. Pemerintah dan wakil rakyat tampaknya lebih asyik dengan mengkaji UU yang akan memperpanjang kedudukannya di kursi empuk. Sementara, rakyat dibiarkan terus-menerus menderita dan mati karena kurang gizi dan berbagai penyakit lainnya, seperti yang sudah disinggung.

A. Islam dan Masalah Kesehatan

Sebagai seorang Muslim, saya dan kita semua tentu merasa prihatin dengan realitas tersebut. Pertanyaannya adalah mengapa kenyataan buruk tentang kesehatan tersebut terjadi di Indonesia bumi masyarakat Muslim yang besar itu? Bagaimana sesungguhnya pandangan agama ini terhadap masalah kesehatan manusia, dan lebih spesifik lagi kesehatan perempuan? Apakah ada yang perlu diperbaiki dalam cara masyarakat Muslim memahami agamanya dan bagaimana?

Di hadapkan pada pertanyaan pertama, kaum Muslimin di mana pun pasti akan menjawab dengan sangat meyakinkan bahwa Islam tidak mungkin mengafirmasi lahirnya masyarakat Muslim dengan kualitas kesehatan yang buruk atau rendah. Islam adalah agama yang bercita-cita menciptakan keselamatan dan kesejahteraan manusia lahir dan batin. Nama "Islam" sendiri berarti antara lain "selamat, sehat, dan sejahtera". Islam

juga adalah agama keadilan (*diinul 'adaalah*). Secara literal, ia berarti "seimbang". Segala tindakan dan kebijakan manusia yang mengandung di dalamnya keadilan adalah sejalan dengan Islam. Keadilan memiliki konotasi dengan kebaikan untuk semua, tanpa membeda-bedakan latar belakang manusia.

Setiap Muslim dianjurkan untuk selalu berdoa: "*Rabbanaa aatinaa fiddun-yaa hasanah wa fil aakhirati hasanatau wa qinaa adzaabannaar* (Wahai Tuhan kami, anugerahi kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat, dan jauhkan kami dari api neraka)." Doa yang paling sering diucapkan oleh Nabi Muhammad Saw. ini sering disebut sebagai doa "sapu jagat", lengkap, mencakup semua yang dihajatkan manusia. "*Hasanah*", secara literal, berarti "kebaikan". Maka, arti "*fiddun-yaa hasanah*" adalah kebaikan di dunia. Dalam elaborasinya, para ahli tafsir mengatakan bahwa kebaikan di dunia adalah kesejahteraan dan kebahagiaan yang meliputi tiga dimensi, yakni ruhani (mental dan spiritual), jasmani (tubuh, badan), dan sosial. Kesejahteraan yang pertama antara lain meliputi kecerdasan intelektual, moral, dan mental. Kesejahteraan kedua antara lain tubuh yang tidak cacat, tidak luka, kuat, dan indah. Sementara, kebaikan yang ketiga adalah kemampuan ekonomi dan kehormatan.

Ahli tafsir terkemuka, Fakhruddin ar-Razi, berpendapat bahwa kebaikan dunia adalah hidup aman, anak-anak (generasi) yang shalih (baik hati), istri yang shalihah (baik hati), rezeki yang mencukupi dan tidak adanya kekerasan.[115] Ahli tafsir lain, Ibnu Katsir, mengatakan bahwa doa tersebut mengandung

---

[115] Fakhruddin ar-Razi, *At-Tafsir al-Kabir Juz X* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun).

semua tindakan yang membawa kebaikan dan terhindar dari semua keburukan. Kebaikan di dunia meliputi tubuh yang tidak berpenyakit (*'afiah*), rumah yang lapang, istri yang menarik, rezeki (keuangan) yang cukup, ilmu yang bermanfaat, amal shalih (perbuatan yang baik), kendaraan yang nyaman dan kehormatan diri yang terjaga. Sementara, kebaikan di akhirat adalah kebahagiaan dan surga.[116]

Para ahli hukum Islam sepakat bahwa sasaran akhir dari setiap hukum Islam adalah tercapainya kemaslahatan umum. Kemaslahatan di sini dapat mengandung arti menghasilkan kebaikan dan kesejahteraan, serta terhindar dari keburukan dan derita, dan dapat pula berarti terjaminnya hak-hak dasar manusia, yang meliputi hak hidup, hak intelektual, hak reproduksi sehat, hak ekonomi, dan hak beragama/berkeyakinan.

Satu pandangan yang menarik dikemukakan oleh Ibnu Asyur:

> Syariat Islam dihadirkan untuk kemaslahatan manusia di dunia ini dan tidak (secara langsung) untuk kehidupan di akhirat.

Kemaslahatan (kebaikan/kebahagiaan) di akhirat, menurutnya, merupakan akibat belaka (konsekuensi) dari kemaslahatan yang diperolehnya di dunia. Pandangan pemikir Muslim kontemporer ini menimbulkan implikasi penting, terutama dalam kaitannya dengan bidang-bidang kehidupan

---

[116] Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun).

sosial kemasyarakatan (*majaalul mu'aamalatil madaniyyah*). Ibnu Asyur mengemukakan pandangan tersebut lebih sebagai upaya untuk menegaskan dan menekankan perlunya kaum Muslimin memberikan apresiasi lebih besar terhadap persoalan-persoalan sosial, kemasyarakatan, dan kebangsaan daripada persoalan-persoalan individual. Ia perlu menekankan perhatiannya pada aspek sosial ini karena dirasakan bahwa selama kurun waktu yang panjang, perhatian kaum Muslimin terhadap urusan-urusan syariah individual (hubungan vertikal), seperti aktivitas ritual, demikian dominan dan begitu intens dan sangat masif diselenggarakan. Sementara, respons mereka terhadap urusan-urusan publik dalam arti yang luas (*al-mujtama' wal ummah*) justru sebaliknya. Tingkat religiusitas dan keshalihan seseorang, dalam banyak realitas, ternyata tidak berbanding lurus dengan tingkat keadilan dan kesejahteraan sosial.

Pendapat sarjana Muslim kontemporer tersebut sejalan dengan pernyataan ahli tafsir klasik, Imam ath-Thabari. Ia melihat bahwa kekhususan ibadah dan kebaktian kepada Allah Swt., seperti shalat, puasa, haji, mengaji, berdzikir, dan sebagainya sangat tergantung pada keadaan sehat jasmani dan mentalnya. Dalam mengomentari ayat doa sapu jagat, Imam ath-Thabari mengatakan bahwa andaikan saja seseorang dicoba sakit pada tubuhnya atau pada akar seutas rambutnya, niscaya aktivitasnya akan terganggu, dan akibatnya ia juga akan kesulitan untuk dapat beribadah kepada Allah Swt.[117] Pernyataan Imam ath-Thabari ini ingin menegaskan bahwa

[117] Ibnu Jarir ath-Thabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil ay al-Qur'an* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun).

ibadah tidak bisa berjalan mulus, khusyuk, dan intens tanpa kondisi tubuh dan jiwa yang sehat.

B. Isu-isu Partikular Kesehatan Reproduksi

Demikianlah pandangan para ahli Islam terkemuka tentang kesehatan dalam Islam. Meski demikian tegas dan lugasnya Islam memberikan apresiasi terhadap kesehatan manusia, tetapi terdapat sejumlah masalah partikular yang masih perlu dikaji kembali berkaitan dengan konteks kesehatan hari ini. Beberapa di antaranya adalah hak menolak dan menikmati hubungan seks, HIV/AIDS, hak memperoleh informasi kesehatan reproduksi, khitan perempuan, aborsi dan poligami.

1. Relasi Seksual

Beberapa masalah tersebut merupakan isu-isu yang sangat berkaitan dengan kesehatan. Hak menolak dan menikmati hubungan seks terutama terkait dengan kesehatan istri. Kewajiban perempuan menyerahkan tubuhnya kepada suami, tanpa bisa menolaknya, mengakibatkan perempuan (istri) tidak bisa mengendalikan atau mengatur hak-hak reproduksinya. Ketidakberdayaan perempuan menolak hasrat seksual laki-laki (suami) dapat menimbulkan akibat-akibat yang kurang baik bagi kesehatan reproduksinya.

Sejauh ini, pandangan tentang kewajiban istri tersebut dilatarbelakangi di samping oleh tradisi, terutama oleh pandangan agama. Penolakan istri, oleh pandangan

keagamaan, akan dicap sebagai istri yang durhaka. Padahal, agama juga menekankan perlunya *mu'asyarah bil ma'ruf* (saling berinteraksi secara baik) antara suami dan istri. Agama juga menekankan suami-istri membangun kehidupan bersamanya dalam situasi yang diliputi ketenangan, cinta kasih (*sakinah mawaddah wa rahmah*). Cita-cita perkawinan ini sulit terwujud tanpa relasi suami dan istri yang saling memahami, menghargai, dan menjaga eksistensinya masing-masing. Sikap ini pada gilirannya akan berdampak positif pada kesehatan reproduksinya. Kesehatan reproduksi hanya dapat terjaga manakala relasi seksual dilakukan dalam kondisi yang aman, nyaman, dan menyenangkan, baik bagi suami maupun istri.

2. Kehamilan

Kesehatan reproduksi juga terkait dengan hak kehamilan. Kehamilan, menurut Al-Qur'an, merupakan proses reproduksi yang sangat berat (QS. Luqman [31]: 14) dan sesuatu yang sangat berat (QS. al-Ahqaaf [46]: 15). Al-Qur'an dalam kaitan ini meminta kita untuk memberikan perhatian yang sungguh-sungguh terhadap proses ini. Semangat tuntutan Al-Qur'an ini tidak hanya ditujukan kepada anak-anak untuk berlaku hormat kepada ibu, tetapi juga suami dan orang lain untuk memperlakukan perempuan yang hamil dengan penuh perhatian. Sebab, setiap orang adalah anak dan seorang ibu. Terdapat banyak fakta tentang kematian ibu melahirkan yang disebabkan oleh komplikasi-komplikasi kehamilan dan dalam proses melahirkan. Secara teknis, perhatian tersebut

berhubungan dengan tidak memberikan kepada ibu hamil beban kerja yang berat dan pelayanan kesehatan fisiknya.

Secara konseptual, perhatian tersebut berkaitan dengan hak istri untuk tidak hamil. Sudah dimaklumi bersama bahwa perempuan adalah pemilik utama rahim, tempat cikal bakal (embrio) manusia, dikandung dan dipelihara. Para ibu adalah orang yang paling memahami apa yang dirasakannya ketika rahimnya mengalami perkembangan hari demi hari dan bulan demi bulan. Suara dan pilihan mereka dalam hal ini lebih dapat dipercaya, dan karenanya harus lebih didengar oleh laki-laki (suami). Islam sesungguhnya juga sudah memberikan petunjuk agar kehamilan dapat diatur. Al-Qur'an menyatakan bahwa proses kehamilan diatur minimal tiga tahun sekali. Semangat yang ingin ditunjukkan Al-Qur'an tidak lain adalah dalam rangka kesehatan manusia dan untuk menghasilkan generasi yang sehat secara fisik maupun mental.

Atas dasar ini, intervensi negara melalui undang-undang dan kebijakan pemerintah tentang pengaturan keluarga (KB) perlu untuk kembali diaktualisasikan. Visi yang harus ditegakkan dalam hal ini adalah visi kesehatan dan bukan visi politik demografis. Artinya, KB tidak boleh dikaitkan untuk membatasi jumlah anak, melainkan dalam rangka melahirkan generasi yang sehat. Terkait dengan perkembangan teknologi modern, alat-alat kontrasepsi yang harus disediakan oleh negara tidak hanya diperuntukkan bagi kaum perempuan, melainkan juga untuk laki-laki. Pemerintah seharusnya sudah dapat disediakan dan disosialisasikan alat-alat selain kondom.

C. HIV dan AIDS

HIV/AIDS adalah problem lain yang semakin mengkhawatirkan terhadap kesehatan manusia. Banyak data kuantitatif yang menyebutkan bahwa jumlah pengidap virus HIV/AIDS di Indonesia semakin hari semakin menunjukkan peningkatan. Dalam banyak pandangan kaum Muslimin, persoalan HIV/AIDS sering kali dinyatakan sebagai hukuman atau kutukan Tuhan atas para pendurhaka kepada-Nya karena tidak mengikuti petunjuk-petunjuk Tuhan. HIV/AIDS sering kali hanya dilihat sebagai akibat dari hubungan seksual yang haram, baik karena tidak melalui perkawinan yang sah maupun karena hubungan homoseksual.

Tetapi, dapatkah kita melihat bahwa mereka yang terkena infeksi virus HIV adalah juga perempuan yang baik-baik, ibu-ibu rumah tangga, dan anak-anak yang tidak berdosa? Dengan kata lain, penularan HIV/ AIDS bisa juga terjadi melalui hubungan seks yang halal ketika salah satu pasangan suami atau istri terinfeksi virus ini. Ia juga bisa menular melalui transfusi darah. Apakah dengan alasan terakhir ini mereka juga harus mendapat kutukan Tuhan? Sungguh naif jika kita sepakat atas pernyataan ini.

Masalah HIV/AIDS, bagi saya, lebih tepat disebut sebagai cobaan, ujian yang buruk, atau peringatan Tuhan kepada manusia. Terhadap cobaan dan ujian ini, Tuhan memperingatkan agar semua orang waspada dan berhati-hati, serta menghindari perbuatannya. Al-Qur'an menyatakan:

وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لَّا تُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَاۤصَّةً ۚوَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ ﴿٢٥﴾

"Dan, peliharalah dirimu daripada siksaan yang tidak khusus menimpa orang-orang yang zhalim saja di antara kamu. Dan, ketahuilah bahwa Allah amat keras siksaan-Nya." (QS. al-Anfaal [8]: 25).

Ini merupakan perintah Tuhan agar kita menghindari semua perbuatan dan lingkungan sosial yang buruk. HIV/AIDS, dengan begitu, di samping berhubungan dengan masalah medis dan kesehatan fisik, juga merupakan masalah sosial. Oleh karena itu, harus ada tindakan-tindakan pencegahan secara sosial. Saya sepakat bahwa salah satu cara untuk menghindarinya adalah dengan menghindari hubungan seks yang tidak halal dan tidak sehat. Sebaiknya hanya dengan satu pasangan yang sah.

Para ahli kesehatan menyebutkan bahwa dibanding laki-laki, risiko terkena HIV/AIDS pada perempuan jauh lebih besar, terutama apabila hubungan seks dilakukan tanpa memakai kondom. Hal ini disebabkan luasnya jaringan mukosa dan konsentrasi virus HIV dalam air mani. Kerentanan lebih tinggi terjadi pada perempuan remaja. Dalam konteks penyebaran HIV/AIDS melalui prostitusi, stigmatisasi negatif sering lebih ditujukan kepada kelompok rentan ini (perempuan). Jarang sekali terlintas dalam pikiran orang tentang keterlibatan kaum laki-laki. Dalam struktur budaya patriarki, perempuan justru

merupakan pihak yang tidak berdaya dalam menghadapi tuntutan biologis laki-laki, tetapi sekaligus juga harus menanggung beban ganda; rentan dan stigma. Tidak banyak orang baik laki-laki maupun perempuan yang sensitif terhadap persoalan ini. Ini merupakan bentuk ketidakadilan, dan karena itu perlu diluruskan.

D. Aborsi

Aborsi adalah isu partikular lain yang terus menjadi problem kesehatan yang serius bagi perempuan di Indonesia. Hari ini semakin banyak kita mendengar banyak perempuan di negara ini yang tidak menghendaki kehamilan dan mempunyai anak. Mereka kemudian melakukan aborsi dengan secara mandiri, tanpa mengetahui dampak-dampak negatifnya. Ada banyak faktor yang melatarbelakanginya. Beberapa di antaranya yang sering dikemukakan adalah akibat hubungan seks tanpa nikah dan akibat pemerkosaan.

Fakta lain menunjukkan bahwa aborsi juga dilakukan karena kegagalan kontrasepsi. Kasus yang terakhir ini, menurut laporan dan berdasarkan penelitian lapangan, justru merupakan faktor penyebab yang paling banyak dibanding yang pertama (akibat hubungan seks pra-nikah dan perkosaan). Dalam kasus ini, aborsi banyak dilakukan oleh perempuan yang mempunyai suami. Budi Utomo dkk., misalnya, menemukan bahwa permintaan aborsi oleh perempuan yang bersuami mencapai angka sangat tinggi: 95%. Sisanya diminta oleh mereka yang tidak menikah. Mungkin ada temuan lain yang berbeda dan lebih rendah dari ini, namun tetap saja hasilnya

memperlihatkan bahwa aborsi oleh mereka yang hidup dalam pernikahan yang sah jauh lebih besar daripada oleh mereka yang tidak menikah.[118]

Dari perspektif Islam, isu ini sudah sangat lama mendapat perhatian para ahli. Pada prinsipnya, aborsi memang haram dilakukan. Akan tetapi, ada banyak hal yang memaksa orang untuk melakukan aborsi. Tanpa harus mengungkapkan data ilmiah, begitu banyak berita dan kabar perempuan yang berusaha menggugurkan kandungannya karena alasan yang berbeda-beda dan dengan cara yang beragam. Dan, dalam hal ini, para ulama kemudian mendiskusikannya. Mereka sepakat bahwa aborsi adalah haram pada usia kehamilan di atas 120 hari. Mereka juga sepakat bahwa aborsi dapat dilakukan pada usia janin sampai 42 hari (8 minggu). Tetapi, mereka berdebat mengenai aborsi pada usia di atasnya sampai dengan 120 hari. Hal ini karena tidak ada teks agama yang menegaskan hukumnya. *Dus*, ini adalah wilayah ilmiah (ijtihad).

Meskipun demikian, para ulama juga sepakat aborsi dapat dilakukan kapan saja sepanjang proses kelahirannya mengancam keselamatan nyawa ibu. Dalam pandangan para ulama, dalam kondisi tersebut, nyawa ibu jauh lebih penting dibanding keselamatan nyawa janin. Kaidahnya adalah "*Idzaa ta'aradhal mafsadataani ruu'iyyah a'zhamuhumaa dhararan birtikaabi akhaffihimaa* (Jika ada dua ancaman yang membahayakan maka selamatkan yang memiliki dampak bahaya yang paling besar, dengan mengorbankan yang

---

[118] YLKI, *Perempuan dan Hak Kesehatan Reproduksi* (Jakarta: Forum Kesehatan Perempuan dan *Ford Foundation*, 2002).

dampaknya lebih ringan)." Selanjutnya, para ulama sepakat pula bahwa proses aborsi harus dilakukan melalui paling tidak dua syarat. *Pertama*, keadaan darurat tersebut harus berdasarkan analisis dan rekomendasi para ahli. *Kedua*, harus ditangani oleh tenaga medis yang berpengalaman dan diakui pemerintah.

Dari keterangan tersebut, kita perlu memahami bahwa persoalan aborsi sesungguhnya bukan semata-mata terletak pada soal hukum boleh atau tidak boleh, dan bukan pula karena suatu alasan tertentu, melainkan berkaitan dengan hal lain yang lebih prinsipil, yaitu soal kematian atau nyawa perempuan (ibu). Ibu adalah asal kehidupan. Di pundaknya, terdapat sejumlah kewajiban terhadap orang lain yang masih hidup. Dalam kondisi seperti ini, kita bahkan wajib menyelamatkannya. Pemikiran ini seharusnya menjadi dasar bagi pertimbangan keputusan hukum untuk dilakukannya tindakan aborsi atau tidak.

Selain itu, aborsi juga dapat dilakukan terhadap janin yang cacat berat yang sulit diobati. Ahmad Syauqi Ibrahim, anggota Dewan Riset Islam Universitas al-Azhar, mengatakan bahwa menggugurkan janin yang cacat berat adalah dimungkinkan sesudah mendapatkan rekomendasi dari seorang ahli dan mendapat persetujuan orang tuanya. Sementara, untuk kasus aborsi akibat pemerkosaan, Majelis Ulama Indonesia (MUI) sudah memutuskan fatwa boleh. Tetapi, saya kira, untuk hal ini perlu ada catatan: jika menimbulkan trauma dan beban psikologis yang sangat berat. Dengan kata lain, jika tidak menimbulkan keadaan ini, sebaiknya tetap tidak dilakukan aborsi. Biarkan bayi berkembang hidup dan dilahirkan. Dan,

masyarakat hendaknya juga tidak menstigmatisasi, baik terhadap ibu maupun anaknya.

Pada sisi lain, meskipun undang-undang telah melarang tindakan aborsi, akan tetapi dalam kenyataannya bisa saja dilakukan orang dengan segenap cara dan berbagai jalan. Melarang aborsi tanpa kompromi tidak selalu bisa menghentikan praktik aborsi. Banyak temuan lapangan yang menunjukkan bahwa tidak sedikit perempuan hamil melakukan aborsi secara tidak aman, tanpa sepengetahuan dokter ahli dan tanpa mempertimbangkan akibat buruk yang akan muncul di kemudian hari. Ini adalah aborsi ilegal. Dalam banyak kasus, praktik aborsi yang tidak aman pada gilirannya sering kali membahayakan bagi keselamatan hidupnya. Hal ini tentu tidak bisa dibiarkan berlangsung berlarut-larut, tanpa ada jalan keluar dan tanpa perlindungan hukumnya.

Karena itu, sudah saatnya dipikirkan sebuah kemungkinan dibukanya ruang bagi aborsi aman (*safe abortion*) dengan sejumlah ketentuan yang diperlukan sebagaimana antara lain yang sudah dikemukakan. Terbukanya ruang aborsi aman tidak harus serta merta dicurigai, apalagi dituduh sebagai membuka kesempatan bagi berkembangnya praktik-praktik prostitusi. Tidak ada hubungan sebab-akibat antara aborsi dengan prostitusi atau perzinahan secara langsung. Perzinahan lebih berkaitan dengan sikap dan komitmen moral seseorang. Pengalaman Turki menunjukkan bahwa legalisasi aborsi aman, di samping mengurangi angka kematian ibu, juga tidak banyak lagi terjadi aborsi.

E. Khitan Perempuan

Khitan perempuan juga merupakan masalah yang mempengaruhi kesehatan perempuan. Sejak lama, para ulama telah membahas dan memperdebatkan masalah ini. Kesimpulannya, mereka berbeda pendapat: wajib, sunnah, makruh, mubah, dan haram. Ini karena baik Al-Qur'an maupun hadits tidak menegaskan hukumnya, sebagaimana untuk khitan laki-laki. Nabi Muhammad Saw. hanya menyebutnya sebagai "kehormatan" bagi perempuan. Ini mengindikasikan bahwa khitan perempuan lebih sebagai sebuah legitimasi yang mengakomodasi tradisi karena khitan memang telah hadir sebagai tradisi masyarakat sebelum Islam.

Adalah menarik bahwa pada tanggal 24 Juni 2007 lalu, Mufti Mesir, Ali Jum'ah, menegaskan bahwa khitan perempuan dilarang atau diharamkan. Fatwa ini juga didukung oleh Syaikh Yusuf al-Qardhawi, ketua Organisasi Ulama se-Dunia. Ia menguraikan panjang-lebar persoalan ini dalam bukunya, *Al-Hukm al-Syar'i fi Khitan al-Inats*. Sebelumnya, pandangan yang sama dikemukakan oleh Grand Syaikh Universitas al-Azhar, Sayyid Muhammad Thanthawi. Meskipun demikian, ia kemudian menyatakan bahwa hal ini perlu diserahkan kepada para ahli medis untuk menentukan manfaat atau mudaratnya (bahayanya).

Akhirnya, uraian singkat ini dapat disimpulkan bahwa agama (Islam) benar-benar menaruh perhatian yang besar terhadap kesehatan manusia. Kesehatan adalah sarana (wasilah) bagi ibadah kepada Tuhan dalam arti yang luas. Ibadah tidak bisa dilaksanakan tanpa manusia yang sehat.

Agama, pada sisi lain, berfungsi memberikan nilai-nilai moral yang luhur: kesejahteraan, kemaslahatan, keadilan, tidak menderitakan dan merugikan diri sendiri dan atau orang lain. Operasionalisasi nilai-nilai ini dan mekanismenya diserahkan kepada para ahlinya. Para ulama menyatakan: "Jika suatu perkara diserahkan penyelesaiannya kepada yang bukan ahlinya maka tunggulah saat kerusakannya."

Dalam arti ini, perumusan diktum-diktum hukum, termasuk untuk menjustifikasi soal-soal kemasyarakatan (*mu'amalah*), termasuk kesehatan, nilai-nilai moral tersebut harus menjadi dasar. Dan, untuk ini, para ahli agama memerlukan kerja sama dengan para ahli ilmu sosial guna mendapatkan fakta-fakta empiris dan pengalaman kedokteran/ medis. Fakta-fakta empiris dan realitas sosial adalah basis utama bagi perumusan konsep-konsep, regulasi-regulasi, dan kebijakan-kebijakan publik.

Pada masa peradaban Islam awal, kenyataan-kenyataan empiris dan tradisi lokal menjadi basis bagi keputusan-keputusan fiqh (hukum). Imam Syafi'i merupakan pelopor penggunaan metodologi penelitian empiris ini, misalnya ketika ia menentukan batasan-batasan haid. Para ulama mengatakan: "Kebenaran ada dalam kenyataan, bukan dalam dugaan dan pikiran spekulatif." Basis analisis ilmiah ini dalam kurun waktu yang panjang telah hilang dari kesadaran bagian besar masyarakat Muslim. Boleh jadi, inilah sebabnya mengapa mereka tertinggal dari proses kemajuan. Hal ini berarti bahwa fatwa hukum agama yang akan diputuskan para ulama melalui institusinya perlu mendengarkan pendapat dan pandangan

para ahli yang terkait. Fatwa juga harus menghasilkan solusi, bukan sekadar menjustifikasi atas dasar teks keagamaan.

Akhirnya, sekali lagi, bangsa Indonesia hari ini sangat mendesak agar revisi undang-undang kesehatan secepatnya diselesaikan dengan mengakomodasi temuan-temuan baru dari para ahli dan peneliti kesehatan. Kewajiban pemerintah, menurut Islam, adalah membuat kebijakan yang menyejahterakan rakyatnya, sesuai dengan kaidah hukum Islam: *Tasharrauful imam 'alaar ra'iyyah manuuthun bil mashlahah*.

Bab 5
Peran Pemimpin Agama Perempuan dalam Membangun Lembaga Keluarga

Indonesia dikenal sebagai bangsa Muslim terbesar di dunia dengan tingkat religiusitas yang tinggi. Ironisnya, dalam banyak hal, bangsa ini justru terpuruk. Dirjen Bimasa Islam, Nasaruddin Umar, mengungkapkan bahwa Indonesia berada di peringkat tertinggi dalam hal perceraian dibandingkan negara Islam lainnya. Dalam lima tahun terakhir, kasus perceraian meningkat lebih dari 40%. Jika pada lima tahun lalu angka perceraian masih di bawah 100 ribu per tahun maka kini mencapai sekitar 200 ribu.

"Sekitar dua juta pasangan menikah setiap tahun. Di sisi lain, sekitar 200 ribu pasangan juga bercerai setiap tahun. Angka perceraian 10 persen dari angka pernikahan ini besar sekali," kata Nasaruddin. Nasaruddin selanjutnya menyatakan bahwa ada sejumlah alasan mengapa perceraian harus terjadi.

Ada 13 kriteria yang menjadi alasan perceraian, antara lain ketidakcocokan, kekerasan dalam rumah tangga, poligami, masalah ekonomi, nikah di bawah tangan (nikah *sirri*), salah satu menjadi TKI, jarak usia yang terlalu jauh, bahkan karena perbedaan pandangan politik. Hal menarik dari pemaparan Nasaruddin adalah bahwa 70% dari perceraian tersebut justru diajukan oleh perempuan (istri) melalui apa yang disebut gugat cerai atau *khulu'*, sementara 30% diajukan oleh pihak laki-laki (suami).

Pernyataan Nasaruddin tersebut tampaknya sejalan dengan data perkara cerai talak, cerai gugat, dan perkara lainnya yang diterima oleh Pengadilan Tinggi Agama di seluruh Indonesia pada tahun 2010 diperoleh jumlah angka perceraian sebesar 284.379 kasus. Dari kasus ini, sebanyak 94.099 (29,33%) adalah kasus cerai-talak (perceraian yang dilakukan atas inisiatif suami/laki-laki) dan 190.280 (59,32%) merupakan kasus cerai gugat (perceraian yang dilakukan atas inisiatif istri/perempuan).[119]

Alasan terjadinya perceraian itu juga sangat beragam, di antaranya adalah poligami (1.389 kasus), kawin paksa (2.185 kasus), penelantaran karena alasan ekonomi (67.891 kasus), tidak ada tanggung jawab (78.407 kasus), kawin di bawah umur (550 kasus), menyakiti jasmani (2.191 kasus), dan menyakiti mental (560 kasus). Berbagai alasan ini memiliki dimensi yang sangat kuat dalam konteks Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT). Dan, kasus perceraian berdimensi KDRT akan menjadi lebih tinggi manakala kita memasukkan beberapa alasan lain

---

[119] Data perkara cerai talak, cerai gugat, dan perkara lainnya yang diterima yurisdiksi Pengadilan Tinggi Agama di seluruh Indonesia pada tahun 2010. Informasi ini dapat dilihat di situs badilag.net.id.

yang tidak eksplisit, seperti adanya gangguan pihak ketiga (20.199 kasus) dan tidak ada keharmonisan (91.841 kasus).[120]

Ada sejumlah analisis mengapa gugat cerai semakin banyak terjadi. *Pertama*, meningkatnya pemahaman perempuan tentang hak-hak dasarnya, terutama tentang kesetaraan. *Kedua*, semakin berkembangnya tingkat kemandirian ekonomi perempuan, terutama akibat pendidikan perempuan yang semakin tinggi. *Ketiga*, ingin melepaskan diri dari kekerasan, baik fisik maupun psikis. Hampir semua kasus gugat cerai sesungguhnya merupakan langkah terakhir dan pilihan paling pahit yang harus ditempuh perempuan sebagai cara melepaskan diri dari berbagai kekerasan yang terus mengurungnya setiap detik. Alasan ini tampaknya merupakan hal yang paling banyak ditemukan.

A. KDRT

Sebagian besar alasan perceraian, sebagaimana disebutkan oleh Nasaruddin, maupun data dari Badilag, jika dirujuk kepada UU PKDRT No. 23/2004, termasuk dalam kekerasan dalam rumah tangga.[121] Komnas Perempuan dalam laporan tahun 2009 mengungkapkan fakta-fakta sebagai berikut:[122]

---

[120] *Rekap Faktor-faktor Penyebab Terjadinya Perceraian Yurisdiksi Mahkamah Syar'iyyah Provinsi/Pengadilan Tinggi Agama di Seluruh Indonesia* pada tahun 2010. Informasi ini dapat dilihat di situs badilag.net.id.

[121] UU No. 23/2004: "Setiap perbuatan terhadap seseorang, terutama perempuan, yang berakibat kesengsaraan atau penderitaan secara fisik, seksual, psikologis, dan/atau penelantaran rumah tangga, termasuk ancaman untuk melakukan perbuatan, pemaksaan, atau perampasan kemerdekaan secara melawan hukum dalam lingkup rumah tangga." (Pasal 1 Ayat 1).

[122] Lihat *Laporan Tahunan Komnas Perempuan*, 08 Maret 2010.

1. Kasus kekerasan terhadap perempuan meningkat hampir tiga kali lipat, yaitu sebesar 143.586 kasus dari 54.425 kasus pada tahun 2008.
2. Rumah tangga masih menjadi lokus kekerasan yang paling sering dihadapi perempuan, yaitu mencapai hampir 95% atau 136.849 kasus.
3. Sebagian besar kasus KDRT (96%) adalah kekerasan terhadap istri. Rinciannya: seksual (48,68%), psikis (48,28%), ekonomi (1,83%), dan fisik (1,21%.). Kekerasan psikis di mana masing-masingnya mencapai 48%.

Fakta-fakta ini memperlihatkan kepada kita bahwa banyak keluarga di Indonesia tengah mengalami krisis dalam kehidupan keluarga dan sosialnya. Dengan kata lain, kehidupan rumah tangga pada sebagian masyarakat Muslim sedang menghadapi kondisi dan situasi disharmoni.

B. Ketimpangan Relasi Gender

Sejumlah faktor yang melatarbelakangi ketidakharmonisan keluarga tersebut tampak jelas bersumber dari konflik-konflik yang acap terjadi di dalamnya, yang kemudian sering kali melahirkan kekerasan yang tidak dapat diselesaikan. Data Komnas Perempuan dengan jelas memperlihatkan bahwa mayoritas korban adalah perempuan. Mengapa ini terus terjadi? Apa akar masalahnya?

Dalam berbagai analisis, kekerasan lahir akibat dari banyak hal, pada umumnya adalah kemiskinan atau rendahnya moral. Tetapi, faktor ini tidak cukup mendasar. Kajian lebih mendalam

menghasilkan kesimpulan bahwa kekerasan berakar pada relasi kuasa yang timpang, tidak seimbang, atau tidak adil. Pihak korban kekerasan selalu berada dalam posisi yang lebih rendah dari pelaku. Inilah yang popular disebut kekerasan berdasarkan gender (*gender base violence*) yang berakar atau diakibatkan oleh ketimpangan atau ketidakadilan yang dikonstruksi, dibangun, dan direkayasa secara sosial. Dalam konteks budaya patriarki yang telah dan masih berlangsung hingga hari ini, perempuan diposisikan dalam struktur sosial sebagai jenis kelamin subordinat (lebih rendah) daripada laki-laki. Perempuan dianggap sebagai makhluk Tuhan kelas dua. Ketimpangan relasi laki-laki dan perempuan akan melahirkan marginalisasi, beban ganda, dan kekerasan dalam berbagai bentuknya.

C. Rumah Tangga Harmonis: Membangun Kesetaraan Gender

Rumah tangga atau keluarga adalah komunitas terkecil kecil yang akan mendasari komunitas besar yang bernama negara. Bangunan negara banyak ditentukan dari produk yang dihasilkan oleh lembaga keluarga ini. Jika keluarga baik maka diharapkan masyarakat dan negara akan baik. Dengan kata lain, keluarga adalah fondasi masyarakat bangsa dan negara. Baik-buruk, maju-mundur, sehat-sakit, dan sejahtera-sengsara masa depan masyarakat bangsa dan negara sangat tergantung fondasi yang dibangunnya.

Untuk hal ini, kita perlu menengok kembali pada tujuan perkawinan dalam Islam. Perkawinan, menurut Islam, adalah

akad/perjanjian/ikatan yang dapat menghalalkan hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan. Al-Qur'an menyebut akad ini sebagai perjanjian yang kokoh (*mitsaaqan ghaliazhaa*). Tidak ada pernyataan Al-Qur'an seperti ini untuk bentuk-bentuk akad atau perjanjian yang lain. Ini menunjukkan bahwa perkawinan merupakan perjanjian *relationship* antara manusia laki-laki dan perempuan yang harus mendapatkan perhatian yang jauh lebih besar dari yang lain-lain.

Imam al-Ghazali, dalam *Ihya' Ulumuddin*, menyimpulkan paling tidak tiga tujuan nikah. *Pertama*, nikah (perkawinan) merupakan ikhtiar manusia untuk melestarikan dan mengembangbiakkan keturunannya dalam rangka melanjutkan kehidupan manusia di bumi. Ini, menurut Imam al-Ghazali, merupakan tujuan yang utama. Inilah yang disebut dengan prokreasi. *Kedua*, nikah merupakan cara manusia menyalurkan hasrat libidonya untuk mendapatkan kenikmatan biologis dan menjaga alat-alat reproduksinya.

Satu hal yang penting dikemukakan dalam hal tujuan memperoleh kenikmatan seksual adalah bahwa dalam melakukan hubungan seksual, kedua belah pihak harus saling memberikan kenikmatan dan kepuasan. Kenikmatan dan kepuasan seksual adalah anugerah Tuhan kepada semua manusia, laki-laki dan perempuan. Jadi, kenikmatan tidak boleh hanya bagi satu pihak saja. Dalam tradisi masyarakat, kita sering ditemukan adanya ketimpangan dalam relasi seksual ini. Laki-laki sering kali mendominasi hak penikmatan seksual dengan dalih laki-lakilah yang memiliki kekuasaan atas perempuan, dan bukan sebaliknya.

Menurut tradisi yang berkembang sampai hari ini, perempuan berkewajiban melayani laki-laki kapan saja dan di mana saja manakala ia menghendaki. Akan tetapi, hal ini tidak sebaliknya. Hal ini tentu berarti mengabaikan kenikmatan yang sesungguhnya juga merupakan fitrah dan hak perempuan (istri). Padahal, Al-Qur'an sudah menyatakan: "*Mereka (istri) adalah pakaian bagimu dan kamu (suami) pakaian bagi mereka (istri)*." Ibnu Abbas Ra. pernah mengatakan: "Aku senang berpenampilan menarik untuk istriku, seperti aku senang istriku berpenampilan cantik untukku."

Dominasi dan otoritas seksual laki-laki atas perempuan lebih jauh sebenarnya dapat menimbulkan implikasi-implikasi yang lebih jauh terhadap kesehatan reproduksi perempuan. Pemaksaan hubungan intim oleh suami dapat mengganggu organ-organ reproduksi perempuan. Ia merupakan hubungan seksual yang tidak sehat. Hubungan seksual yang sehat adalah apabila dilakukan dalam kondisi yang menyenangkan dan tanpa tekanan dari kedua pihak. Dan, perkawinan sejak awal dianjurkan sebagai cara menjaga alat-alat reproduksi agar tetap sehat. Dalam hadits, dinyatakan bahwa perkawinan dimaksudkan untuk menjaga mata dan alat kelamin (organ reproduksi).

Ketiga, melalui perkawinan, hati laki-laki dan perempuan diharapkan menemukan tempat ketenangan jiwa. Melalui perkawinan kegelisahan dan kesusahan hati menemukan salurannya dengan menumpahkannya kepada pasangannya: suami kepada istrinya dan istri kepada suaminya. Dengan kata lain, pernikahan dimaksudkan untuk menciptakan ketenangan

dan kebahagiaan kedua pihak. Inilah yang dengan sangat jelas dikemukakan oleh Al-Qur'an:

وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْٓا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَّوَدَّةً وَّرَحْمَةً ۗاِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ ﴿٢١﴾

> "*Dan, di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir.*" (QS. ar-Ruum [30]: 21).

Ayat ini mengandung tiga hal yang penting untuk diperhatikan dalam perkawinan, yaitu *sakinah*, *mawaddah*, dan *rahmah*. "*Sakinah*" berasal dari kata "*sakana*". Ia bisa berarti "tempat tinggal, menetap, dan tenteram (tanpa ras ketakutan)." Dengan begitu, perkawinan merupakan wahana atau tempat di mana orang-orang yang ada di dalamnya terlindungi dan dapat menjalani kehidupannya dengan tenang, tenteram, tanpa ada rasa takut. "*Mawaddah* " berarti "cinta". Muqatil bin Sulaiman, ahli tafsir abad ke-2 H, mengatakan bahwa "*mawaddah*" berarti "*al-mahabbah*" (cinta), "*an-nashihah*" (nasihat), dan "*ash-shilah*" (komunikasi), yakni komunikasi yang saling menyenangkan dan tidak melukai perasan. Ini berarti perkawinan merupakan

ikatan antara dua orang yang diharapkan dapat mewujudkan hubungan saling mencintai, saling memahami, saling menasihati, dan saling menghormati. Sementara, "*rahmah*" memiliki arti lebih mendalam: "kasih, kelembutan, kebaikan dan ketulusan (keikhlasan)."

Dengan begitu, rumah tangga yang baik adalah rumah tangga yang dibangun di atas pilar relasi yang saling mengasihi, saling memberikan kebaikan, dan saling melayani dengan kelembutan dan ketulusan baik dalam tindakan maupun tutur kata, serta saling rela atas kekurangan masing-masing.

Tiga tujuan perkawinan tersebut, menurut saya, merupakan norma-norma yang harus menjadi dasar bagi setiap pengambilan keputusan yang menyangkut kepentingan dua belah pihak dalam rumah tangganya, baik dalam rangka kepentingan personal (seksual) maupun kepentingan bersama dalam rumah tangga. Dengan singkat, dapat dikatakan bahwa perkawinan seharusnya menjadi wahana perwujudan relasi kemanusiaan menurut maknanya yang luas dan tidak menjadi wahana konflik apalagi petaka. Untuk ini, disyaratkan masing-masing pihak harus memandang yang lainnya sebagai manusia yang memiliki hak-hak dan martabat yang sama untuk didengarkan pendapatnya dan dihargai/dihormati. Inilah hakikat perkawinan menurut Islam. Saya yakin, bahwa ia adalah makna "takwa" sebagaimana dikehendaki oleh QS. al-Hujuraat [49]: 13 dan QS. an-Nisaa' [4]: 1). Jika semua ini yang menjadi pegangan kaum Muslim dalam perkawinan mereka maka akan lahir generasi yang sehat secara fisik maupun psikis, cerdas, dan bertakwa.

D. Kepemimpinan Perempuan

Perempuan adalah ciptaan Tuhan yang dianugerahi potensi dan kemampuan yang sama dengan laki-laki. Perempuan, karena itu, memiliki potensi dan kemampuan untuk berperan dan bekerja sebagaimana laki-laki. Mereka bisa menjadi pemimpin, baik di ruang domestik maupun ruang publik. Di atas prinsip inilah maka tidak ada halangan bagi seorang perempuan untuk menjadi kepala keluarganya, meski ada laki-laki (suami) di sana, sepanjang ia memiliki syarat-syarat kepemimpinan. Kepemimpinan dalam konteks apa pun selalu dikaitkan dengan syarat integritas, kapabilitas (kemampuan), dan bukan atas dasar jenis kelamin. Perbedaan biologi tidak seharusnya menjadi alasan untuk menghalanginya sebagai pemimpin.[123]

E. Peran Pemimpin Agama Perempuan

Sebagaimana pemimpin agama pada umumnya, pemimpin agama perempuan juga mempunyai peran yang sama. Peran-peran pemimpin antara lain adalah mendidik, mengayomi, dan mengadvokasi pihak-pihak yang dizhalimi. *Pertama*, dalam kerangka peran pendidikan maka pemimpin agama perempuan diharapkan bisa memberikan contoh yang baik tentang bagaimana membangun relasi keluarga yang penuh harmoni sebagaimana yang menjadi tujuan perkawinan. Pemimpin

---

[123] Perempuan sebagai kepala keluarga dalam banyak komunitas, meski belum diakui, adalah nyata dan faktual. Dalam konteks Indonesia, Badan Pusat Statistik (BPS) pada tahun 2010 mencatat ada 65 juta rumah tangga, 14% (atau 9 juta) di antaranya adalah rumah tangga dengan kepala keluarga perempuan.

perempuan juga diharapkan dapat melakukan rekonstruksi atas wacana-wacana keagamaan yang mendiskriminasi perempuan menjadi wacana-wacana baru yang adil, dan kemudian mensosialisasikannya di masyarakat. Wacana keagamaan yang tidak adil gender masih cukup mendominasi kerangka berpikir masyarakat. Ia masih menjadi *mind-set* sosial *mainstream*. Berbagai kekerasan terhadap perempuan dan pembatasan atas peran-peran perempuan sering merujuk pada landasan pemikiran keagamaan tersebut.

Kedua, pemimpin agama perempuan dituntut untuk menjadi sumber rujukan bagi setiap keluh kesah dan problem masyarakat, baik secara individu maupun sosial, sekaligus memberikan jalan keluarnya. Ini terutama menyangkut problem kekerasan yang dialami oleh kaum perempuan. Terdapat banyak ajaran agama yang bisa dijadikan solusi bagi problem-problem individu maupun sosial.

Ketiga, pemimpin agama perempuan sudah saatnya melakukan pembelaan terhadap nasib sesamanya dengan membentuk atau mendirikan lembaga-lembaga advokasi di masyarakat. Dewasa ini, lembaga-lembaga ini disebut *Women Crisis Center* (Pusat Pelayanan untuk Advokasi Korban Kekerasan terhadap Perempuan). Lembaga-lembaga pelayanan ini penting dan strategis.

Lebih dari sejumlah peran tersebut, pemimpin agama perempuan diharapkan bisa memperjuangkan lahirnya produk-produk kebijakan publik yang adil secara gender. Dewasa ini, masih banyak undang-undang, peraturan-peraturan daerah, dan kebijakan publik lainnya yang mengandung muatan-muatan yang bias gender dan merugikan kaum perempuan.

Satu di antaranya adalah UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Dalam undang-undang ini, laki-laki dinyatakan sebagai kepala keluarga dan perempuan sebagai ibu rumah tangga. Di sini, laki-laki secara hukum dikukuhkan sebagai pemegang otoritas. Undang-undang ini juga masih memberikan peluang bagi laki-laki untuk berpoligami.

Demikianlah beberapa peran yang bisa dilakukan pemimpin agama perempuan. Ini memang masih belum cukup komperhensif. Tetapi, menurut saya, pada dasarnya peran pemimpin agama perempuan sesungguhnya adalah sejauh, sebesar, dan seluas peran yang dimiliki kaum laki-laki, dan mereka diharapkan dapat bekerja sama untuk sebuah kehidupan keluarga yang berkeadilan dan harmonis, serta demi masa depan bangsa dan negara yang kuat dan sejahtera.

Bab 6
Usia Perkawinan

Aceng, panggilan untuk Bupati Garut, berhasil membuat heboh masyarakat Indonesia, dan bikin sibuk tetapi senang para pekerja media massa. Pada 14 Juli 2012, ia menikah lagi secara *sirri* dengan seorang gadis berusia belum genap 18 tahun, FO. Pernikahan hanya berlangsung empat hari. Perempuan itu diceraikannya lewat SMS. Sejumlah alasan tak masuk akal disampaikannya. Dunia perempuan Indonesia geram dan mengecam habis. Pada 12 Desember 2012, ia dimakzulkan oleh para wakil rakyat Garut.

Beberapa waktu sebelumnya, Syekh Puji juga bikin suasana hiruk-pikuk publik. Ia adalah pemimpin PP. Miftahul Jannah, Desa Bedono, Kecamatan Jambu, Semarang. Namanya dikenal luas oleh publik karena pengakuannya kepada pers bahwa ia menikahi seorang anak yang berusia 12 tahun sebagai istri kedua. Ia juga menyatakan berencana menikahi dua orang anak di bawah umur. Tak seperti Aceng, Syekh Puji akhirnya menikahinya, meski ia dihukum, masuk penjara selama empat tahun.

Kedua orang "penting" dan "terhormat" itu adalah contoh belaka dari sekian banyak orang yang melakukan seperti mereka. Jumlahnya tak mungkin bisa ditelisik secara pasti. Peristiwa semacam itu hampir selalu tersembunyi dari tirai publik. Hukuman terhadap mereka pantas diberikan karena melanggar aturan dan etika sosial.

Nikah perempuan belia (di bawah umur) di negeri kita masih cukup besar dan menjadi problem, terutama menyangkut kesehatan reproduksi. Hasil penelitian Plan Indonesia di delapan kabupaten di Indonesia, yakni Kabupaten Indramayu (Jawa Barat), Grobogan, Rembang (Jawa Tengah), Tabanan (Bali), Dompu (NTB), Timor Tengah Selatan, Sikka dan Lembata (NTT) selama Januari–April 2011 menunjukkan tingginya angka pernikahan dini. Hasil penelitian ini mengungkap fakta 33,5% anak usia 13–18 tahun pernah menikah, dan rata-rata mereka menikah pada usia 15–16 tahun.[124]

Persoalan perkawinan belia sesungguhnya telah memperoleh pembahasan yang luas di kalangan para ulama abad lampau. Hasilnya adalah pandangan yang beragam, meskipun didasarkan atas sumber yang sama. Imam Syafi'i berpendapat bahwa usia dewasa seorang perempuan adalah 15 tahun. Imam Abu Hanifah mengatakan 17 tahun, sementara Ibnu Syubrumah berpendapat 18 tahun. Dalam undang-undang keluarga di beberapa negara Islam, batas usia minimal perkawinan juga tidak sama.

---

[124] Lihat artikel berjudul, "UU Perkawinan di Indonesia Dianggap Terlalu Merugikan Perempuan, Mengapa?", forum.tribunnews.com, tanggal 28 September 2011.

Undang-Undang Perkawinan Syria menyebutkan bahwa seseorang laki-laki atau perempuan disyaratkan memiliki kecakapan bertindak jika akan melangsungkan akad nikah. Pasal 15 menyebutkan: "Kecakapan bertindak dalam perkawinan disyaratkan berakal dan *baligh*." Pasal 16 menyatakan: "Bagi laki-laki, kecakapan dalam perkawinan adalah pada usia 18 tahun, dan bagi perempuan pada usia 17 tahun." Meskipun demikian, UU ini juga memberikan kelonggaran kepada hakim pengadilan untuk mengabulkan permintaan menikah dari pemuda yang berusia 15 tahun dan bagi pemudi berusia 13 tahun jika mereka benar-benar menginginkannya dan karena pertimbangan adanya kemungkinan buruk yang akan mereka lakukan. Ini berbeda dengan Negara Indonesia yang memiliki pendapatnya sendiri. UU Perkawinan Indonesia No. 1/1974 Pasal 7 menyebutkan: "Batas minimal usia perkawinan adalah 16 tahun bagi perempuan dan 19 tahun bagi laki-laki."

Di luar dua negara tersebut, batas minimal usia perkawinan juga beragam dan dengan catatan-catatan. Di Maroko, UU *Mudawwanah al-Usrah* 2004 Pasal 19 menetapkan usia yang sama untuk laki-laki dan perempuan, yakni 18 tahun. Perkawinan di bawah usia ini dibolehkan asalkan ada alasan yang dibenarkan. Menurut pasal 20 UU ini, seorang hakim berwenang mengizinkan perkawinan di bawah usia tersebut, tetapi diharuskan memberi alasan atas keputusannya, menjelaskan keputusannya setelah mendengar keterangan-keterangan dari orang tua atau wali dan dibantu oleh ahli medis atau setelah melakukan penelitian. Di Mesir, usia minimal perempuan untuk dibolehkan menikah adalah 16 tahun, dan untuk laki-laki 18 tahun. Bangladesh 18 tahun bagi perempuan

dan 21 tahun bagi laki-laki. Aljazair 19 tahun untuk laki-laki dan 18 perempuan. Tunisia 17 tahun untuk perempuan dan 20 untuk laki-laki. Sementara, di Iran, usia perkawinan bagi perempuan adalah 13 tahun dan laki-laki 15 tahun. Perkawinan di bawah usia ini membutuhkan izin pengadilan.

UU Perkawinan Syria, UU Perkawinan Indonesia, dan UU Perkawinan di seluruh negara Islam pada hakikatnya ditetapkan berdasarkan tafsir para ahli hukum terkemuka (mazhab) atas teks-teks syariat Islam. Pilihan bangsa-bangsa Muslim tersebut tentu saja didasarkan atas pertimbangan-pertimbangan kemaslahatan yang sesuai dengan kondisi dan konteks sosialnya masing-masing.

Dari beberapa negara Muslim tersebut, kita melihat bahwa batas usia minimal perkawinan bagi perempuan di atas 15 tahun merupakan pilihan mayoritas. Perkawinan di bawah usia 15, 16, atau 17 bagi perempuan dewasa ini secara umum tampaknya dipandang tidak membawa kebaikan (maslahat) bagi perempuan dilihat dari sejumlah aspek, seperti pendidikan, kemampuan fisik untuk bekerja, kecakapan bertindak dalam urusan-urusan transaksional, dan terutama dari aspek kesehatan reproduksinya. Saya kira, mempertimbangkan kapasitas pada aspek-aspek ini menjadi sangat signifikan dan *maslahah*, baik bagi perempuan maupun laki-laki.

Pada akhirnya, memang terpulang kepada kita masing-masing untuk memilih pendapat yang mana dari beragam pandangan tersebut. Akan tetapi, hal yang perlu mendapat perhatian adalah bahwa pilihan kita atas keberagaman, dalam konteks Islam, haruslah didasarkan atas pertimbangan dan dalam rangka kemaslahatan, bukan hanya untuk kepentingan

pribadi atau golongan, tetapi juga dalam kerangka kepentingan sosial yang lebih luas (*mashlahah 'ammah*). Saya kira, usia 19 tahun bagi perempuan dan laki-laki adalah pilihan yang lebih maslahat bukan hanya bagi perempuan (calon istri), melainkan juga bagi laki-laki (calon suami).

Akan tetapi, catatan paling penting kita adalah bahwa seharusnya tidak boleh ada dualisme hukum dalam sebuah negara. Bagi saya, UU itu telah mengadopsi hukum tradisi/ adat dan pandangan fiqh dengan memilih salah satu di antaranya yang lebih relevan dengan konteks negara hari ini. Ketika terjadi kontroversi dalam masyarakat maka negara berhak memutuskan. Kaidah fiqh menyatakan: "Keputusan pemerintah atau pengadilan adalah mengikat dan menuntaskan kontroversi."

Bab 7
Rekonstruksi Hak Milik Ekonomi dan Waris Perempuan

Walaupun seluruh ulama di dunia Muslim secara terus-menerus memfatwakan bahwa hak sosial-ekonomi, terutama waris perempuan, adalah separuh dari hak waris laki-laki, berdasarkan teks-teks suci Al-Qur'an yang, menurut mereka, berstatus *qath'iyyud dilalah* (tidak bisa ditafsirkan), tetapi dalam praktiknya, banyak masyarakat Muslim yang justru mengambil fiqh jalan lain. Mereka secara diam-diam melakukan pemberontakan terhadap ketentuan pembagian hak waris perempuan tersebut dengan caranya masing-masing. Dengan kata lain, mereka secara diam-diam meninggalkannya. Adalah sangat mungkin bahwa tindakan tidak terang-terangan mereka dilakukan karena pembagian demikian dirasakan kurang atau tidak adil.

Apakah dengan tindakan melawan tersebut berarti mereka termasuk ke dalam golongan orang-orang yang tidak beriman kepada kitab sucinya dan menentang keputusan Tuhan?

Mereka menolak sebutan itu. Mereka meyakini sepenuhnya atas autentisitas, kesucian, dan keagungan kitab suci. Akan tetapi, mereka juga meyakini bahwa Tuhan adalah Mahaadil, dan keadilan Tuhan harus dapat dirasakan atau dibuktikan dalam kehidupan di bumi ini, bukan di langit. Dengan keyakinan ini, mereka mencari jalan, cara, atau mekanisme lain yang dianggap lebih memenuhi rasa keadilan. Dalam pencarian ini, sebagian dari mereka bermusyawarah untuk memperoleh persetujuan ahli waris yang lain, sebagian dari mereka juga melakukan pembagian harta milik keluarganya sebelum mereka meninggal dunia, dan sebagian lagi melalui jalan adat *gono-gini* (Jawa), adat *perpantangan* (Banjarmasin-Kalimantan Selatan), *seuharkat* (Aceh), atau harta bersama (UU No. 1/1974 dan KHI).[125]

Sejumlah pertanyaan yang mungkin muncul dalam pikiran kita adalah apakah sejumlah jalan atau cara yang ditempuh sebagian masyarakat tersebut melanggar agama? Apakah pendapat ulama adalah benar-benar yang dimaksudkan oleh Tuhan, atau sebenarnya merupakan interpretasi mereka belaka atas teks-teks agama mengenainya? Mungkinkah teks Al-Qur'an atau pendapat para ulama tersebut hanya untuk konteks tertentu dan tidak untuk semua konteks atau berlaku selamanya di mana saja? Bukankah Al-Qur'an merupakan

[125] Harta *gono-gini/perpantangan/seuharkat* atau harta bersama adalah harta kekayaan yang diperoleh dalam perkawinan. Jika suami atau istri meninggal dunia, harta ini dibagi dua terlebih dahulu, separuh untuk suami atau istri yang ditinggalkan, dan separuhnya dibagi menurut ketentuan hukum waris. Adat ini diintegrasikan ke dalam hukum positif Indonesia melalui UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam (HKI).

huruf-huruf yang tidak bisa berbicara sendiri? Bukankah setiap kata-kata Al-Qur'an mengandung makna yang tak terbatas? Dan, akhirnya, bagaimanakah kita memaknai ayat-ayat suci Al-Qur'an sehingga tidak kehilangan relevansinya dengan setiap perubahan zaman yang niscaya dan tak dapat dilawan itu, tetapi masih tetap dalam kerangka Islam?

A. Rekonstruksi Hak Milik Ekonomi Perempuan

Pertama, hal yang perlu disampaikan adalah bahwa Islam hadir tidak dalam ruang yang hampa, tetapi dalam konteks sosial-budaya Arab abad ke-6 M yang sudah terbentuk yang dikenal sebagai patriarki, sebuah sistem sosial yang *male oriented*. Kehadiran Islam diarahkan untuk melakukan misi perubahan terhadap realitas sosial tersebut menuju sebuah terwujudnya sistem sosial-budaya-ekonomi dan politik yang setara, bebas, dan berkeadilan. Ketiganya merupakan prinsip-prinsip universal yang harus selalu menyertai setiap keputusan. Sistem ini sejatinya merupakan perwujudan dari prinsip utama teologi Islam: tauhid.

Kedua, hak milik ekonomi perempuan dalam Islam, terutama waris, merupakan subsistem dari sistem keluarga. Islam, melalui Nabi Muhammad Saw., mengambil sistem keluarga yang mengarah pada sistem bilateral. Ia tidak murni patrinial, tetapi juga tidak sepenuhnya bilateral. Dilihat dari sisi formal, ia bersifat patrinial, tetapi di dalamnya menyimpan substansi bilateral. Tidaklah mengherankan jika akibat kondisi

seperti ini para juris Islam berbeda pendapat. Mayoritas juris Islam menganggap sistem keluarga Islam bersifat patrinial, sementara sebagian juris, seperti Hazairin, menganggapnya bilateral.

Pandangan seperti itu dapat dilihat dari sejumlah pernyataan Al-Qur'an. Ayat yang paling dasar untuk hal ini adalah QS. an-Nisaa' (4): 34. Ayat ini merefleksikan sebuah situasi sosio-kultural era nabi di Madinah yang oleh banyak sarjana disebut sebagai era reformatif-progresif tentang struktur keluarga dalam masyarakat di sana. Ayat ini menggambarkan adanya nuansa kehendak untuk memasukkan gagasan kesetaraan dan keadilan.

Pandangan formalistik atas ayat ini, sebagaimana diikuti umat Islam *mainstream*, menyatakan kemutlakan laki-laki sebagai pemegang otoritas tunggal atas perempuan. Pandangan demikian segera terbantahkan karena ayat ini secara jelas sekali meniadakan kemutlakan tersebut. Aspek "keunggulan" yang menjadi rasio legis atas otoritas kekuasaan dan kepemilikan tidaklah mutlak ada pada semua laki-laki. Al-Qur'an menyebut: "*Sebagian laki-laki atas sebagian yang lain.*" Ini menunjukkan pengakuan Al-Qur'an atas keunggulan sebagian perempuan atas sebagian laki-laki, dan oleh karenanya perempuan berhak atas tampuk kekuasaan atas keluarganya.

Selanjutnya, ayat ini juga menginformasikan sebuah realitas sosial Arab masa itu bahwa laki-laki/suami mempunyai tanggung jawab atas kesejahteraan ekonomi istri dan atau keluarganya. Ayat ini, di samping menunjukkan bahwa tanggung jawab tersebut hanyalah bersifat fungsional belaka

dan tidak bersifat normatif, juga mengandung isyarat bahwa tanggung jawab suami atas kesejahteraan keluarga tersebut hanyalah sebagian saja, meskipun sebagian besar. Sebab, secara faktual, perempuan/istri juga mempunyai peran dan andil dalam hal tersebut, baik melalui antara lain peran reproduktif, penjagaan, pemeliharaan, pelayanan, pendidikan, dan lain-lain. Peran-peran domestik ini tidaklah lebih kecil nilainya dibanding peran publik yang diberikan kepada suami. Fakta sosial saat itu, bahkan pada setiap masa, juga menunjukkan tidak sedikit perempuan yang bekerja dan menanggung beban ekonomi keluarganya. Adalah amat tidak masuk akal jika hasil beragam kerja perempuan tersebut tidak boleh diperhitungkan, baik ketika mereka masih hidup maupun sesudah mati.

Berdasarkan pemahaman tersebut, saya ingin mengatakan bahwa Islam pada dasarnya bersikap realistis terhadap kondisi perempuan saat itu, yang terdiskriminasi karena sistem sosialnya yang *male oriented*, tetapi juga selalu ingin memperbaiki dan membebaskannya. Akan tetapi, upaya ke arah transformasi tersebut sungguh tidaklah mudah karena akar sistem dan tradisi tersebut masih tertanam sangat kuat. Pernyataan Al-Qur'an dalam QS. an-Nisaa' (4): 34 merupakan formula kompromi (*al-mantiqatul musytarakah*) maksimal yang dapat dicapai oleh nabi dari proses dialektika dan negosiasi antara visi Islam dan kebudayaan setempat. Capaian ini untuk zamannya dan dalam rentang waktu yang amat singkat dari masa kenabian Rasulullah Saw., menurut saya, merupakan sukses yang sangat besar dan sebuah lompatan yang sangat progresif.

B. Hak Waris Perempuan

Diterimanya perempuan memperoleh harta waris, sebagaimana disebutkan dalam QS. an-Nisaa' (4): 11 adalah bagian dari keberhasilan reformasi Islam tersebut. Perempuan, sebelum Islam, sama sekali tidak memperoleh bagian apa pun dari harta yang ditinggalkan keluarganya yang wafat (meninggal dunia). Mereka mengatakan, "Kami tidak akan memberikan waris kepada mereka yang tidak menunggang kuda, tidak memikul beban ekonomi, dan tidak berperang melawan musuh." Perempuan adalah entitas yang tidak melakukan peran-peran tersebut. Ini sejatinya bukan karena mereka tidak mampu, melainkan karena secara sosial memang sengaja tidak dilibatkan. Atau, karena jargon tersebut memang sengaja disampaikan sebagai argumen yang menguntungkan laki-laki.

Para juris Islam berpendapat bahwa bagian waris perempuan adalah separuh bagian laki-laki, 1:2. Mereka mengambil legitimasi dari QS. an-Nisaa' (4): 11. Mereka juga menganggap dua bagian untuk laki-laki dan satu bagian untuk perempuan adalah prinsip mutlak. Ini berbeda dengan pandangan Al-Qur'an sendiri. Bagian waris untuk ayah dan ibu, misalnya, menurut Al-Qur'an dibagi secara sama ketika terdapat ahli waris anak (QS. an-Nisaa' [4]: 11).

Dalam beberapa kasus, proporsi 2:1 juga tidak bisa diterapkan secara konsisten. Misalnya, kasus yang dikenal dengan *Umariyatain* (dua keputusan Umar bin Khathab Ra.). Contohnya, seorang perempuan mati dengan meninggalkan ahli waris: suami, ibu, dan ayah. Hukum waris akan membagi:

suami seperdua, ibu sepertiga dalam kapasitas mereka sebagai *dzawul furudh* (pemilik hak pasti), dan ayah sisanya. Di sini, tampak bagian ayah (laki-laki) lebih kecil dari ibu (perempuan). Bagaimana pula kita menghitungnya secara proporsi tadi ketika yang mati adalah laki dengan ahli waris istri, ibu, dan ayah? Al-Qur'an menyebutkan bahwa bagian istri seperempat dan ibu sepertiga sebagai hak pasti mereka. Lalu, berapakah bagian ayah (laki-laki)? Bukankah itu 5/12 yang secara pasti tidak dua kali dari ibu (perempuan)?

Adalah menarik bahwa teks Al-Qur'an menyebutkan pembagian waris laki-laki dan perempuan tersebut dengan kalimat: "*Lidzdzakari mitslu haththil untsayain.*" Secara literal, berarti "bagian laki-laki 'seperti' bagian dua orang perempuan." Pernyataan ini memperlihatkan nuansa tidak memutlakkan, tetapi relativitas. Dengan kata lain, ada kemungkinan bagi perempuan untuk memperoleh bagian waris yang sama dengan laki-laki atau lebih besar. Dengan begitu maka prinsip proporsi 2:1 tidaklah mutlak.

Apa yang pada akhirnya ingin saya sampaikan melalui uraian singkat ini adalah sebagai berikut. *Pertama*, bahwa hak-hak sosial-ekonomi perempuan sebagaimana disebutkan oleh teks-teks suci Islam tidaklah bersifat stagnan, melainkan dinamis, karena dibangun di atas landasan sistem sosial yang keberadaannya selalu dinamis. Oleh karena itu, ia bisa berubah atau bisa dilakukan perubahan sejalan dengan perubahan konteks sosio-kulturalnya. *Kedua*, bagian waris perempuan separuh dari bagian laki-laki adalah tidak mutlak, melainkan relatif. Muhammad Sahrur menganggap bahwa bagian-bagian waris dalam Al-Qur'an tidaklah rigid. Ia menganggapnya

sebagai batas maksimal dan batas minimal. Sahrur terkenal dengan teorinya yang disebut *hududiyyah*.

C. Putusan Pengadilan Tinggi Agama

Sungguh menarik putusan berani yang dikeluarkan oleh Pengadilan Tinggi Agama Jakarta, No. 50/P.dt.G/2009/PTA. JK tentang waris. Ditetapkan pada tanggal 5 Agustus 2009. Sidang majelis dipimpin oleh Hakim H. A. Mukti Artho, didampingi oleh anggota majelis yang terdiri dari Durrah Baraja (perempuan) dan Nooruddin Zakaria. Putusan tersebut menetapkan bagian waris perempuan dan laki-laki secara sama, 1:1.

Hal paling mengesankan saya adalah pikiran-pikiran yang menjadi dasar pertimbangannya. Secara lengkap, dasar-dasar pertimbangan adalah sebagai berikut:

1. Pewarisan merupakan proses perpindahan harta waris pewaris kepada ahli waris setelah meninggalnya pewaris berdasarkan hukum waris;
2. Pewarisan pada hakikatnya merupakan pelanjutan pelaksanaan hak dan tanggung jawab antara pewaris dengan ahli waris ketika sama-sama masih hidup yang terus berlanjut;
3. Setelah pewaris meninggal dunia, yang dilanjutkan dalam bentuk pembagian harta warisan;
4. Oleh sebab derajat dan kewajiban ahli waris anak perempuan terhadap pewaris adalah sama dengan derajat dan kewajiban ahli waris anak laki-laki maka bagian

warisan anak perempuan pun sudah seharusnya sama dengan bagian anak laki-laki;

5. Ketentuan dalam QS. an-Nisaa' (4): 11 yang berbunyi:

Artinya: "*Bagian seorang anak laki-laki 'semisal' bagian dua orang anak perempuan*", yang telah ditransformasikan ke dalam pasal 176 Kompilasi Hukum Islam, maka pengamalannya tidak bersifat mutlak 2:1, melainkan berdasarkan asas keadilan sebagai *'illat* hukum karena ketentuan ayat dimaksud dengan kata "*mitslu*" berarti relatif, sepanjang keadilan menghendaki demikian;

6. *'Illat* hukum ahli waris anak laki-laki diberikan bagian 2:1 atas bagian anak perempuan adalah karena dahulu ahli waris anak laki-laki dibebani tanggung jawab memberikan nafkah dan biaya penghidupan atas ahli waris anak perempuan;
7. Dalam hukum keluarga di Indonesia, tidak ada ketentuan hukum yang mewajibkan ahli waris anak laki-laki menanggung biaya penghidupan bagi ahli waris anak perempuan sehingga tidak ada alasan lagi untuk memberikan bagian yang lebih besar kepada ahli waris anak laki-laki daripada ahli waris anak perempuan;
8. Kebutuhan penghidupan anak perempuan pada hakikatnya adalah sama besar dengan kebutuhan penghidupan ahli waris anak laki-laki;

9. Nabi Muhammad Saw. memerintahkan untuk bertindak adil terhadap anak-anak, tanpa membeda-bedakan jenis kelaminnya, demikian pula tentunya dalam memberikan hak warisan. Nabi bersabda: اِعْدِلُوْا بَيْنَ أَوْلَادِكُمْ (*Bertindaklah adil terhadap anak-anak kamu sekalian*.);
10. Dalam kenyataannya, saat ini struktur keluarga Muslim di Indonesia pada umumnya bersifat bilateral (parental) sebagaimana dirumuskan dalam pasal 45 dan 46 UU Perkawinan sehingga tidak lagi membeda-bedakan antara anak laki-laki dan anak perempuan dalam hak dan kewajiban dalam keluarga, demikian pula tentunya dalam hak dan kewajiban anak terhadap orang tuanya ketika orang tuanya masih hidup dan dalam warisan ketika orang tuanya meninggal dunia;
11. Ketentuan dalam QS. an-Nisaa' (4): 11 yang telah ditransformasikan ke dalam Pasal 176 Kompilasi Hukum Islam yang memberikan bagian seorang anak laki-laki seperti bagian dua orang anak perempuan (2:1) tidaklah bersifat absolut manakala keadilan menghendaki lain;
12. Penentuan porsi anak laki 2:1 dengan anak perempuan pada hakikatnya merupakan batas minimal yang harus diberikan dan diterima oleh anak perempuan berdasarkan prinsip keadilan;
13. Menegakkan keadilan yang diperintahkan dalam Al-Qur'an merupakan hukum dasar (hukum *ushuliyah*) yang bersifat absolut sedang porsi pembagian warisan anak laki-laki 2:1 dengan anak perempuan merupakan hukum terapan (hukum *furu'iyah*) sebagai cabangnya yang bersifat relatif karena bergantung pada *'illat*-nya, yaitu keadilan, dan

oleh sebab itu manakala hukum *furu'iyah* tidak sesuai lagi dengan hukum *ushuliyah* maka penerapan hukum *furu'iyah* dapat saja berubah demi terwujudnya keadilan yang merupakan hukum *ushuliyah*;

14. Oleh sebab yang absolut dalam Al-Qur'an adalah menegakkan keadilan maka penerapan bagian anak laki-laki 2:1 dengan anak perempuan dilakukan manakala keadilan menghendaki demikian dan dapat saja dilakukan pembagian yang sama antara anak laki-laki dengan anak perempuan (1:1) manakala keadilan menghendaki demikian;
15. Berdasarkan pertimbangan-pertimbangan tersebut dan demi menegakkan keadilan yang diperintahkan dalam Al-Qur'an maka harta waris almarhum pewaris dapat dibagi sama besar, baik kepada ahli waris anak laki-laki maupun anak perempuan.

Pada akhirnya, saya ingin mengulang kembali untuk mengutip pandangan filsuf besar Islam yang selalu membayangi hidup saya, Abu Bakar ar-Razi (w. 865 M). Ia mengatakan:

> Tujuan tertinggi untuk apa kita diciptakan dan ke mana kita diarahkan bukanlah kegembiraan atas kesenangan fisik, tetapi pencapaian pengetahuan dan praktik keadilan. Dua tugas ini merupakan satu-satunya cara kita melepaskan diri dari situasi dunia hari ini menuju sebuah dunia di mana tidak ada lagi kematian atau penderitaan.

Bagian Keempat:
Perempuan dan Persoalan Hukum

Bab 1
Memaknai Keadilan bagi Perempuan

Keadilan adalah gagasan paling sentral sekaligus tujuan tertinggi yang diajarkan setiap agama dan kemanusiaan. Penegakannya adalah niscaya sebagai upaya meraih cita-cita manusia dalam kehidupan bersamanya. Abu Bakar ar-Razi (w. 865 M), salah seorang pemikir besar Islam Abad Pertengahan, telah menyatakan: "Tujuan tertinggi diciptakannya kita oleh Allah Swt. bukanlah untuk kesenangan-kesenangan fisik, melainkan untuk pencapaian pengetahuan dan praktik keadilan."[126] Jauh sebelumnya, filsuf klasik paling terkemuka, Aristoteles, mengemukakan: "Keadilan adalah kebajikan tertinggi yang di dalamnya setiap kebajikan dimengerti."[127]

Dalam konteks Islam, sentralitas ide keadilan (*al-'adl* dan *al-qisth*) tersebut dibuktikan melalui penyebutannya di dalam

---

[126] Majid Khadduri, *Teologi Keadilan Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), hlm. 155.

[127] *Ibid.*

kitab suci Al-Qur'an sebanyak lebih dari 50 kali dalam beragam bentuk. Di samping menggunakan kata *al-'adl*, Al-Qur'an juga menggunakan kata lain yang memiliki makna yang identik dengan keadilan, seperti *al-qisth*, *al-wasath* (tengah), *al-mizan* (seimbang), *as-sawa/al-musawah* (sama/persamaan), *al-matsil* (setara), dan lain-lain.[128] Lebih dari itu, keadilan menjadi nama bagi Tuhan dan tugas utama kenabian. Semua teks-teks agama tentang keadilan tersebut memperlihatkan bahwa keadilan merupakan perintah Tuhan yang harus ditegakkan oleh manusia. Ini menunjukkan bahwa Islam memiliki komitmen yang tinggi terhadap ide keadilan.

Teks-teks suci Islam yang di dalamnya disebut kata "adil" atau "keadilan" memperlihatkan bahwa ia merupakan gabungan nilai-nilai moral dan sosial yang menunjukkan kejujuran, keseimbangan, kesetaraan, kebajikan, dan kesederhanaan. Nilai-nilai moral ini menjadi inti dari visi agama yang harus direalisasikan manusia dalam kapasitasnya sebagai individu, keluarga, anggota komunitas, maupun penyelenggara negara.[129] Antonim dari keadilan adalah kezhaliman (*azh-zhulm*), tirani (*ath-thugyan*), dan penyimpangan (*al-jawr*).[130] Tuhan mengecam keras tindak-tindakan demikian. Hal ini menunjukkan bahwa keadilan memiliki dua sisi yang harus diperjuangkan secara simultan: menciptakan moralitas kemanusiaan yang luhur dan

---

[128] Lihat Ibnu Manzhur, *Lisan al-'Arab* (Beirut: Dar ash-Shadir, Tanpa Tahun); Al-Fayruz Abadi, *Al-Qamus al-Muhith* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun); Az-Zabidi, *Taj al-'Arus* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun); dan, Rafiq al-'Ajm, *Mawsu'ah Mushthalahat Ushul al-Fiqh 'ind al-Muslimin* (Lebanon: Maktabah Lubnan, 1998), hlm. 924–928.

[129] Baca antara lain QS. an-Nisaa' [4]: 152 dan QS. an-Nahl [16]: 60.

[130] Rafiq al-'Ajm, *Mawsu'ah...*, hlm. 924–928.

menghapuskan segala bentuk kekerasan, kerusakan, dan segala moralitas yang rendah.

A. Keadilan bagi Perempuan

Keadilan secara umum didefinisikan sebagai "menempatkan sesuatu secara proporsional" dan "memberikan hak kepada pemiliknya". Definisi ini memperlihatkan kepada kita bahwa ia selalu berkaitan dengan pemenuhan hak seseorang atas orang lain yang seharusnya ia terima, tanpa harus diminta, karena hak tersebut sudah ada dan menjadi miliknya. Hak-hak tersebut melekat pada diri setiap manusia. Dengan begitu, pemenuhan keadilan sama sekali tidak terkait dengan asal-usul atau latar belakang seseorang, seperti ras, kesukuan, kebangsaan, kelas sosial, agama, jenis kelamin, dan lain-lain, melainkan semata-mata atas dasar kepemilikan atas hak-hak tersebut.

Dalam konteks relasi gender, kita melihat bahwa wujud pemenuhan hak bagi kaum perempuan masih merupakan problem kemanusiaan yang serius. Realitas sosial, kebudayaan, ekonomi, dan politik masih menempatkan perempuan sebagai entitas yang direndahkan. Meskipun hari ini telah terjadi sejumlah kemajuan yang dicapai oleh kaum perempuan, akan tetapi fakta-fakta kebudayaan dan peradaban manusia memperlihatkan betapa ketidakadilan (baca: kezhaliman) terhadap mereka masih demikian dominan. Hak-hak kemanusiaan mereka belum terpenuhi. Eksistensi mereka belum dianggap setara dengan jenis kelamin laki-laki. Persepsi kebudayaan masih melekatkan stereotip-stereotip yang

merendahkan, mendiskriminasi, dan memarginalkan mereka. Potensi intelektual kaum perempuan belum diakui secemerlang laki-laki. Mereka masih dipandang sebagai makhluk Tuhan yang bodoh, meskipun mereka dalam faktanya telah mencerdaskan manusia. Mereka masih dianggap "provokator amoral", meskipun bukti-bukti faktual menolak generalisasi seperti itu.

Satu-satunya potensi "cemerlang" perempuan yang dipersepsi oleh kebudayaan patriarkis tersebut adalah tubuhnya. Pandangan ini pada gilirannya mendasari perspektif kebudayaan yang lain di mana tubuh perempuan seakan-akan sah untuk dieksploitasi secara intelektual, ekonomi, dan seksual melalui beragam cara dan bentuknya. Kecemerlangan tubuh mereka menjadi sasaran hasrat-hasrat kenikmatan. Kaum perempuan masih dikepung oleh berbagai bentuk kekerasan, fisik, psikis, seksual, dan ekonomi, baik di ruang privat maupun publik. Laporan Komnas Perempuan tahun 2006 yang membukukan 22.350 kasus kekerasan terhadap kaum perempuan merupakan fakta yang tidak dapat diingkari betapa kaum perempuan masih menjadi subjek ketidakadilan. Ini adalah angka yang diyakini sangat jauh dari realitas yang sesungguhnya.

Demikianlah, perempuan masih tetap menjadi korban persepsi kebudayaan yang tidak adil gender. Sebuah kebudayaan yang dirumuskan berdasarkan ideologi patriarkis dan serba maskulin maka keadilan bagi perempuan tampak jelas masih sebatas sebagai sebuah retorika belaka dan belum muncul sebagai sebuah realitas yang masif. Lalu, ke arah mana perempuan korban ketidakadilan tersebut harus diakhiri?

B. Instrumen Hukum Gagal Memenuhi Keadilan bagi Perempuan

Komunitas dunia sepakat bahwa ketidakadilan harus diakhiri melalui diktum-diktum hukum, termasuk fiqh. Hukum dinyatakan sebagai instrumen untuk menyelesaikan ketidakadilan dalam relasi antarmanusia, termasuk relasi berdasarkan gender. Hal yang diidealkan dari hukum adalah bahwa keputusannya memastikan tercapainya keadilan substansial. Akan tetapi, produk perundang-undangan dan fiqh dengan mana hukum dihasilkan dan diputuskan, dalam banyak fakta, tidak selamanya melahirkan keadilan bagi korban (perempuan). UU Perkawinan No. 1/1974 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) dalam banyak hal belum sepenuhnya mengafirmasi keadilan bagi perempuan. Melalui undang-undang ini, banyak perempuan belum merasakan keadilan, bahkan dalam banyak hal justru mengalami kekerasan dan menderita. Demikian juga dengan sejumlah undang-undang dan regulasi-regulasi yang lain.

Keputusan Mahkamah Agung yang menolak uji materiil Peraturan Daerah Kota Tangerang No. 8/2005 yang merugikan kaum perempuan, untuk menyebut satu contoh saja, memperlihatkan bahwa keadilan substansial belum terpenuhi. Keputusan MA ini masih lebih memperhatikan aspek keadilan prosedural dan mekanistik belaka. Bahkan, banyak pihak yang mempertanyakan kesesuaiannya dengan undang-undang, lebih-lebih dengan konstitusi.

Dalam konteks Islam, adalah menarik bagi kita untuk mengemukakan pandangan ahli hukum Islam klasik, Ibnu

Qayyim al-Jauziyah (w. 1350 M). Ia mengatakan bahwa adalah tidak masuk akal jika hukum Islam menciptakan ketidakadilan, meskipun dengan mengatasnamakan teks-teks ketuhanan. Jika ini yang terjadi maka pastilah interpretasi (pemaknaan) atasnya dan rumusan-rumusan hukum positif tersebut mengandung kekeliruan.[131] Ia juga mengatakan bahwa keadilan manusia harus diusahakan dari mana pun ia ditemukan karena ia juga adalah keadilan Tuhan yang hanya untuk tujuan itulah hukum Tuhan diturunkan. Dengan begitu, interpretasi dan pemaknaan atas teks ketuhanan yang tidak mampu menangkap esensi keadilan haruslah diluruskan.[132] Pandangan ini juga bisa menjadi rujukan bagi hukum-hukum positif yang lain.

C. Mendengarkan Suara Perempuan Korban

Kegagalan instrumen hukum, termasuk hukum fiqh, dalam memenuhi rasa keadilan bagi perempuan, di samping karena faktor-faktor yang lain, adalah lebih disebabkan oleh masih kokohnya pengaruh persepsi dan konstruksi kebudayaan patriarkis sebagaimana disebut sebelumnya. Kebudayaan ini melekat dalam aliran darah hampir semua orang, tak terkecuali perempuan sendiri. Karena itu, adalah keniscayaan bahwa di atas premis-premis kebudayaan dan tradisi ini, terminologi-terminologi hukum dan kebijakan publik yang lain, termasuk postulat-postulat fiqh dibangun. Inilah problem besar kita.

Dari sinilah, kita perlu membangun kembali makna keadilan berdasarkan konteks sosial baru dan dengan paradigma

[131] Ibnul Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqi'in Juz III*..., hlm. 3.
[132] Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Ath-Thuruq al-Hukmiyyah*..., hlm. 39.

keadilan substantif sebagaimana sudah dikemukakan di awal. Penyusunan konsep (makna) keadilan bagi perempuan dalam konteks sosial baru pertama-tama harus didasarkan pada dan dengan mendengarkan pengalaman perempuan korban. Pemenuhan keadilan, bagaimanapun, hanya dapat tercapai jika kebudayaan dan tradisi masyarakat menunjukkan pemihakannya pada korban. Jika selama ini suara dan pengalaman kaum perempuan sering kali bukan saja dibungkam atau dianggap sepi, melainkan juga tak dihargai, maka cara pandang ini haruslah diubah. Keniscayaan pemaknaan kembali keadilan dalam hukum-hukum positif dan fiqh adalah semata-mata karena konteks sosial dan peradaban kita hari ini telah banyak berubah.

D. Mendasarkan pada Hak Asasi Manusia

Hal lain yang lebih *genuine* adalah bahwa pemaknaan keadilan bagi perempuan harus didasarkan pada paradigma hak-hak asasi manusia. Perempuan berdasarkan paradigma ini harus dipandang sebagai entitas sosial yang memiliki hak-hak kemanusiaannya sama seperti hak-hak kemanusiaan laki-laki. Bagi saya, hak-hak asasi manusia bukan saja sejalan melainkan menjadi tujuan dari keputusan-keputusan Tuhan.[133] Perempuan, dalam paradigma hak asasi manusia, memiliki seluruh potensi kemanusiaan sebagaimana yang dimiliki

[133] Perspektif hak asasi manusia dalam Islam dirumuskan dalam lima prinsip besar: hak berkeyakinan, hak hidup, hak untuk mengekspresikan pikiran, hak atas kehormatan, dan hak atas pemilikan. Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul Juz I...*, hlm. 287. Elaborasi lebih lengkap dan lebih luas atas lima prinsip dasar ini dikemukakan oleh Abu Ishaq asy-Syathibi (w. 790 H) dalam kitabnya, *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah*. Pokok-pokok pikiran hak asasi manusia Islam ini dihasilkan berdasarkan eksplorasi terhadap teks-teks otoritatif Islam.

oleh laki-laki. Mereka mempunyai kekuatan dan kecerdasan intelektual untuk menyelesaikan masalah-masalah sosial, ekonomi, politik, dan hal-hal lain yang dibutuhkan oleh dan dalam kehidupan manusia.

Dari sini, konstruksi sosial baru yang mencerminkan sekaligus menjamin keadilan gender diharapkan akan lahir ke permukaan untuk pada gilirannya menjadi basis bagi pendefinisian kembali pranata-pranata sosial, regulasi-regulasi, kebijakan-kebijakan politik, ekonomi, dan tidak terkecuali fiqh (hukum Islam). Semua aturan tersebut harus dibuat bukan hanya untuk memenuhi keadilan prosedural, melainkan juga harus memenuhi keadilan substantif bagi semua orang, laki-laki dan perempuan.

Kesimpulan dari uraian tersebut adalah bahwa keadilan bagi perempuan mutlak dimaknai kembali sejalan dengan prinsip-prinsip kemanusiaan karena keadilan sendiri adalah kemanusiaan. Tidak ada yang lebih berharga bagi kehidupan manusia kini dan mendatang kecuali jika pemaknaan keadilan tersebut dapat dilahirkan.

Bab 2
Pemenuhan Hak Asasi Perempuan dan Pandangan Islam mengenai Kesetaraan Gender: Respons terhadap RUU KKG

Diskriminasi, ketidakadilan, tindak kekerasan berbasis gender adalah fakta-fakta yang masih banyak dialami oleh kaum perempuan dalam masyarakat Indonesia. Separuh penduduk Indonesia adalah kaum perempuan. Akses pendidikan, kesehatan, ekonomi, dan kebijakan bagi kaum perempuan Indonesia masih tertinggal jauh dari kaum laki-laki. Kaum perempuan adalah sumber dan tempat yang darinya akan lahir generasi penerus yang akan menjadi penentuan nasib bangsa masa datang.

Kalimat ini diungkapkan sejumlah anggota Dewan Perwakilan Rakyat Indonesia. Dari realitas sosial yang terjadi dewasa ini di negeri kita, mereka mengajukan inisiatif membuat

Rancangan Undang-Undang Kesetaraan dan Keadilan Gender (RUU KKG). Menurut mereka, RUU ini menjadi prioritas badan legislasi untuk dibahas.

Inisiatif ini tiba-tiba mengundang kontroversi hebat. Sejumlah organisasi masyarakat menggugat. Mereka menuding RUU tersebut bertentangan dengan nilai-nilai bangsa. MUI menolak karena bertentangan dengan sejumlah masalah agama. Dan, isu yang mendapat kritik paling tajam mereka adalah bahwa RUU KKG membuka penafsiran pengembangan pribadi dan pengembangan lingkungan sosial, termasuk komunitas homoseksual, gay, dan lesbian.

Inisiatif dan usaha membuat/merumuskan UU atau kebijakan publik lain guna mengatur relasi antara manusia dengan perspektif kesetaraan dan keadilan gender sangatlah patut diapresiasi oleh semua pihak. UU semacam ini di samping merupakan bentuk komitmen memenuhi amanat konstitusi NKRI, UUD 1945, dan sejumlah instrumen hukum yang terkait dengan hak-hak asasi manusia, ia juga merupakan cara atau jalan yang niscaya bagi perwujudan cita-cita berbangsa dan bernegara, yakni keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

Lebih dari segalanya, upaya mewujudkan sistem relasi manusia yang setara dan berkeadilan, dalam perspektif teologis, merupakan tanggung jawab paling paripurna dalam sistem kepercayaan kepada Tuhan Yang Mahaesa, yang dalam Islam disebut tauhid. Keyakinan bahwa Tuhan adalah Mahaesa mengandung makna bahwa hanya Dia saja yang Mahatinggi dan Mahaagung. Maka, selain Tuhan, adalah ciptaan-Nya yang setara di hadapan-Nya. Perspektif ini juga mengandung

makna penghormatan atas martabat manusia yang merupakan ciptaan-Nya yang paling terhormat.

A. Prinsip Islam

Dalam konteks Islam, kesetaraan manusia, penghormatan atas martabatnya, dan keharusan mewujudkan keadilan sosial dan hukum diungkapkan dalam banyak teks-teks suci, baik Al-Qur'an maupun hadits. Beberapa di antaranya adalah sebagai berikut:

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَاۤىِٕلَ لِتَعَارَفُوْا ۚ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ ۗ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ ﴿١٣﴾

"Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya, orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu. Sesungguhnya, Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal." (QS. al-Hujuraat [49]: 13).

وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاۤءُ بَعْضٍۘ يَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ

"Dan, orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar...." (QS. at-Taubah [9]: 71).

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ اٰدَمَ

"Dan, sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam...." (QS. al-Israa' [17]: 70).

Nabi Muhammad Saw. bersabda:

"Sungguh, Allah Swt. tidak menilai kamu pada tubuh dan wajahmu, melainkan pada tingkah laku dan hatimu."

Sangat jelas dan tegas bahwa teks-teks Islam tersebut menunjukkan bahwa keunggulan manusia hanyalah atas dasar ketakwaannya kepada Tuhan.[134] Dan, bahwa laki-laki dan perempuan dituntut untuk bekerja sama melakukan peran-peran sosial, kebudayaan, dan politik dalam maknanya yang luas.

Berkaitan dengan keadilan, al-Qur'an antara lain menegaskan:

---

[134] Makna ketakwaan dalam arti yang lebih luas adalah segala perilaku budi pekerti luhur, baik secara personal maupun sosial, tidak didasarkan atas identitas-identitas tertentu.

يَٰٓأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوَّامِيْنَ لِلّٰهِ شُهَدَاۤءَ بِالْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْاۗ اِعْدِلُوْاۗ هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰىۖ وَاتَّقُوا اللّٰهَۗ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ ﴿٨﴾

"Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan, janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan, bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya, Allah Mahamengetahui apa yang kamu kerjakan." (QS. al-Maa'idah [5]: 8).[135]

Menarik bagi saya untuk mengemukakan pernyataan Ibnu Qayyim al-Jauziyah mengenai hal ini:[136]

---

[135] Di dalam ayat lain, Allah Swt. berfirman:

يَٰٓأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوَّامِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاۤءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ اَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ ۚ اِنْ يَّكُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيْرًا فَاللّٰهُ اَوْلٰى بِهِمَاۗ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوٰٓى اَنْ تَعْدِلُوْا ۚ وَاِنْ تَلْوٗٓا اَوْ تُعْرِضُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرًا ﴿١٣٥﴾

"Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah, biar pun terhadap dirimu sendiri atau ibu-bapak dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya ataupun miskin maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka, janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. Dan, jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui segala apa yang kamu kerjakan." (QS. an-Nisaa' [4]: 135).

[136] Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Ath-Thuruq al-Hukmiyyah...*, hlm. 39–40.

> Sesungguhnya, Tuhan mengutus para nabi dan menurunkan kitab suci-Nya dalam rangka menegakkan keadilan di tengah-tengah manusia. Dengan keadilan, langit dan bumi menjadi tegak. Maka, jika telah terdapat indikasi-indikasi keadilan dan telah jelas wajahnya melalui berbagai cara yang mungkin, di situlah agama dan hukum Tuhan.... Tujuan agama adalah tegaknya keadilan. Maka, berbagai cara yang dapat dilakukan orang untuk menghasilkan (mencapai) tegaknya keadilan maka ia bagian dari agama (hukum Tuhan), dan sama sekali tidak bertentangan dengannya.

Dengan begitu maka tak dapat disangsikan lagi bahwa Islam menghendaki agar umatnya menegakkan sebuah tata politik di muka bumi untuk menciptakan moral yang egaliterian dan adil. Keduanya merupakan nilai-nilai kemanusiaan fundamental dan universal yang harus melandasi setiap pemikiran dan kebijakan publik/politik di mana pun dan kapan pun.

Berangkat dari prinsip-prinsip kemanusiaan Islam tersebut, Organisasi Islam Internasional (OKI), dalam konferensi di Kairo tahun 1990, menyepakati sebuah deklarasi yang kemudian populer disebut sebagai Deklarasi Kairo. Beberapa pasal yang patut dikemukakan antara lain sebagai berikut:

> Manusia adalah satu keluarga, sebagai hamba Allah Swt. dan berasal dari Adam. Semua orang adalah sama dipandang dari martabat dasar manusia dan kewajiban dasar mereka, tanpa diskriminasi ras, warna kulit, bahasa, jenis kelamin, kepercayaan agama, ideologi politik, status

sosial, atau pertimbangan-pertimbangan lain. Keyakinan yang benar menjamin berkembangnya penghormatan terhadap martabat manusia ini. (Pasal 1 Ayat 1).

Semua makhluk adalah keluarga Allah Swt., dan yang sangat dicintai-Nya adalah yang berguna bagi keluarganya. Tidak ada kelebihan seseorang atas yang lainnya kecuali atas dasar takwa dan amal baiknya. (Pasal 1 Ayat 2).

Memelihara keberlangsungan hidup manusia adalah kewajiban, dan keselamatan manusia harus dilindungi. Siapa pun dilarang melanggarnya dan mencabut hak hidup siapa pun, kecuali atas dasar hukum. Negara berkewajiban melindungi warganya. (Pasal 2 Ayat C dan D).

Perempuan dan laki-laki adalah setara dalam martabat sebagai manusia dan mempunyai hak yang dinikmati ataupun kewajiban yang dilaksanakan. Ia (perempuan) mempunyai kapasitas sipil dan kemandirian keuangannya sendiri, dan hak untuk mempertahankan nama dan silsilahnya. (Pasal 6).

B. Otoritas/Kepemimpinan Laki-Laki

Meski demikian, masih banyak orang yang menolak ide kesetaraan gender sambil menyebut QS. an-Nisaa' (4): 34 sebagai landasan teologisnya. Ayat ini dalam terjemahan Kementerian Agama RI adalah:

"Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka...." (QS. an-Nisaa' [4]: 34).

Pembaca ayat ini secara lebih cermat dan kritis akan menemukan bahwa redaksi ini mengisyaratkan nuansa-nuansa kontekstualitasnya. *Pertama*, ayat ini sedang mendeskripsikan sebuah situasi sosial-budaya Arab abad ke-7 M yang patriarkis, bahwa laki-laki adalah entitas superior, sementara perempuan adalah entitas inferior. Jadi, ia bukanlah ayat yang mengandung norma universal. *Kedua*, ayat ini kemudian menyebutkan dua alasan mengapa relasi laki-laki dan perempuan seperti itu: a) karena laki-laki memiliki keunggulan atas perempuan; dan b) karena laki-laki secara fungsional bertanggung jawab atas kebutuhan perempuan (dan keluarganya). Mengenai alasan laki-laki memiliki keunggulan atas perempuan, ayat ini tidak secara eksplisit menyebutkan faktor keunggulan tersebut. Para ahli tafsirlah yang kemudian menyebutkan bahwa keunggulan tersebut, antara lain dan terutama, kecerdasan intelektual.[137]

---

[137] Untuk menyebut contoh, Ar-Razi, misalnya, mengatakan bahwa kelebihan itu meliputi dua hal: ilmu pengetahuan (*al-'ilm*) dan kemampuan fisik (*al-qudrah*). Akal dan pengetahuan laki-laki, menurutnya, melebihi akal dan pengetahuan perempuan, dan bahwa untuk pekerjaan-pekerjaan keras, ia (laki-laki) lebih sempurna. Baca Fakhruddin ar-Razi, *At-Tafsir al-Kabir Juz X...*, hlm. 88. Az-Zamakhsyari (467–538 H), pemikir Mu'tazilah terkemuka, mengatakan bahwa kelebihan laki-laki atas perempuan adalah karena akal (*al-'aql*), ketegasan (*al-hazm*), tekadnya yang kuat (*al-'azm*), kekuatan fisik (*al-qudrah*), secara umum memiliki kemampuan menulis (*al-kitabah*) dan keberanian (*al-furusiyyah war ramyu*). Baca Az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidl at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta'wil Juz I...*, hlm. 523.

Ketiga, segera harus dikemukakan bahwa dalam waktu yang sama, ayat ini mengemukakan bahwa keunggulan laki-laki atas perempuan tidaklah absolute/mutlak. Ia menyebutkan dengan jelas "*ba'zhahum 'alaa ba'dh*" (sebagian atas sebagian). Pernyataan ini sangat realistis dan masuk akal. Fakta-fakta sejarah umat manusia di berbagai benua dan di berbagai komunitas sampai hari ini memperlihatkan betapa relatifnya potensi akal intelektual antara laki-laki dan perempuan. Aisyah Ra., istri Rasulullah Saw., misalnya, pada zamannya diakui sebagai perempuan dengan tingkat kecerdasan yang mengungguli kebanyakan laki-laki. Dan, Khadijah Ra. adalah perempuan pengusaha professional yang sukses. Maka, faktor kecerdasan intelektual dan keahlian produksi bukanlah sesuatu yang melekat pada setiap laki-laki, bukan kodrat, dan tidak universal, melainkan terkait dengan situasi dan sistem sosial, budaya, politik, dan sebagainya. Dengan begitu, ayat ini adalah teks partikular dan berlaku kontekstual. Ia bisa berubah-ubah, diubah, dan diusahakan.

Dalam kaitan ini, sangatlah menarik pandangan Khaled M. Abou El Fadl yang mengatakan sebagai berikut:[138]

> Aturan-aturan hukum yang bersifat khusus yang termaktub dalam sumber-sumber skriptural memang bisa dianggap memenuhi tujuan moralnya, dan oleh karenanya diterima sebagai solusi yang bersifat Ilahiah (ketuhanan) atas problem partikular yang ada dalam kondisi tertentu. Namun demikian, dengan berubahnya kondisi, aturan-

[138] Khaled M. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan* (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 157–158.

aturan hukum yang bersifat partikular bisa saja gagal memenuhi tujuan moralnya, dan oleh karenanya harus ditinjau ulang.

Imam asy-Syathibi mengatakan:[139]

> Aturan-aturan umum atau hukum universal bersifat pasti dan normatif, sedangkan pesan-pesan atau petunjuk-petunjuk khusus bersifat relatif. Karena itu, hukum umum dan ketentuan universal harus diutamakan dan diberi bobot lebih besar dalam menganalisis petunjuk-petunjuk hukum yang bersifat khusus (partikular). Aturan-aturan khusus ini tidak bisa membatasi aturan-aturan yang bersifat umum, tetapi bisa menjadi pengecualian yang bersifat kondisional (kontekstual) belaka bagi aturan-aturan/norma universal.

Pandangan ini sejalan dengan pendapat semua ahli hukum Islam yang mengatakan bahwa "hukum dapat berubah karena perubahan zaman/sosial", dan bahwa "hukum bergantung pada rasio legisnya".

Mekanisme tafsir tersebut merupakan cara satu-satunya untuk menghindari kontradiksi antar ayat-ayat suci Al-Qur'an. Dalam hal ini, antara QS. an-Nisaa' (4): 34, QS. an-Nisaa' (4) yang lain, dan ayat-ayat kesetaraan lainnya sebagaimana sudah disebutkan sebelumnya. Tanpa metode ini, firman-firman Tuhan akan dianggap saling bertentangan, dan ini mustahil dan tidak boleh terjadi.

---

[139] Abu Ishaq asy-Syathibi dalam kitabnya, *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah Juz III*..., hlm. 261–272.

C. Perlindungan Substantif

Membicarakan hukum/undang-undang yang mengatur kesetaraan dan keadilan gender akan selalu meniscayakan pembicaraan tentang hak-hak yang wajib dilindungi atau dijamin oleh negara bagi semua jenis kelamin. Hal ini sesungguhnya sudah dituangkan dalam konstitusi maupun instrumen-instrumen hukum tentang HAM, termasuk dan terutama UU No. 7 Tahun 1984.

Dalam konteks Islam, masalah ini telah lama dikemukakan oleh para ulama melalui apa yang disebut sebagai "*Al-Kulliyyatul Khams*" (Lima Prinsip Universal), yaitu *hifzhud din* (perlindungan terhadap keyakinan), *hifzhun nafs* (perlindungan atas hak hidup), *hifzhul 'aql* (perlindungan atas hak berpikir dan berekspresi), *hifzhun nasl* (perlindungan atas hak-hak reproduksi dan kehormatan diri), dan *hifzhul mal* (perlindungan atas hak milik). Lima prinsip ini dapat diurai lebih luas dan dimaknai secara kontekstual.

Hal paling penting dan krusial dikemukakan mengenai aspek perlindungan ini adalah bahwa ia haruslah dimaknai bukan melalui pendekatan proteksionistik, melainkan pendekatan substantif. Pendekatan proteksionis memiliki kecenderungan membatasi, mengucilkan, atau mensubordinasi. Dalam konteks budaya patriarki pendekatan ini, aturan-aturan hukum cenderung atau acap kali tidak melibatkan perempuan dalam ruang-ruang publik yang dianggap tidak aman atau tidak cocok baginya. Ini berbeda dengan pendekatan substantif. Pendekatan substantif lebih mencari jalan keluar bagi tercapainya prinsip kesetaraan dan keadilan serta pemenuhan

atas hak-haknya. Ini, misalnya, melalui aturan-aturan/ kebijakan-kebijakan yang memfasilitasi kesetaraan dalam akses atau memperoleh kesempatan dan/atau memperkuat kemampuan atas kekurangan-kekurangan atau kelemahan-kelemahan pihak-pihak yang kurang atau tidak beruntung atau diuntungkan, baik laki-laki maupun perempuan.

Bab 3
RUU Pornografi dan Pornoaksi

RUU Anti Pornografi dan Ponoaksi (RUU APP) dimaksudkan sebagai upaya pencegahan terhadap berbagai bentuk kejahatan seksual terutama terhadap perempuan dan anak-anak, dan dalam kerangka menciptakan kehidupan yang bermoral baik. Atau, dalam bahasa agama, ber-*akhlaqul karimah*. Dari aspek visi dan misi ini, RUU APP tentu saja ideal, dan oleh karenanya perlu didukung dan diwujudkan di dalam masyarakat dan bangsa. Apalagi bangsa Indonesia adalah bangsa beragama. Semua agama dan keyakinan moral-spiritual tentu menyepakati hal ini. Visi dan misi ini sejalan dengan pandangan Islam. Dalam teks agama, disebutkan: "*Laa dharaara wa laa dhiraar* (Tidak boleh membuat kerusakan dan penderitaan terhadap diri sendiri dan orang lain)." Kaidah hukum Islam menyatakan: "*Ad-dharaara yuzaal* (Kerusakan, bahaya, dan penderitaan harus dihilangkan)."

Namun demikian, membaca dan mencermati isi RUU APP, tampak jelas bahwa dari sisi substansi RUU tersebut masih mengandung sejumlah persoalan yang perlu dicarikan solusinya secara bersama-sama oleh seluruh masyarakat sedemikian rupa sehingga sejalan dengan tujuannya di satu sisi, dan tidak justru membuat derita atau mengkriminalisasi pihak-pihak tertentu yang tidak bersalah di sisi yang lain. Dalam kaidah hukum Islam juga dinyatakan: "*Ad-dharaaru laa yuzaalu bid dharaar* (Sesuatu yang membahayakan tidak boleh dihilangkan dengan cara atau jalan yang membahayakan)."

A. Ambigu dan Multitafsir

RUU APP mengandung atau memuat kata-kata atau terma-terma yang dinilai ambigu, tidak jelas, atau bahkan tidak bisa dirumuskan secara pasti. Jadi, sejumlah kata atau kalimat dalam RUU APP tidak mengandung kepastian hukum, misalnya eksploitasi seksual, erotis, kecabulan, ketelanjangan, aurat, gerakan yang menyerupai hubungan seksual, gerakan menyerupai masturbasi, dan lain-lain. Apakah yang dimaksud dengan kata-kata tersebut? Meskipun kalimat-kalimat ini telah mendapat penjelasan yang dimuat dalam RUU, tetapi penjelasan tersebut juga masih memerlukan penjelasan atau bahkan juga tidak bisa dijelaskan dengan pengertian tunggal. RUU APP juga menyebutkan, misalnya, kalimat "bagian tubuh tertentu yang sensual." Penjelasannya menyatakan (Pasal 4): "Yang dimaksud dengan bagian tubuh tertentu yang sensual antara lain adalah alat kelamin, paha pinggul, pantat, pusar, dan payudara, baik terlihat sebagian atau seluruhnya." Kata

"antara lain" di sini telah menciptakan kekaburan maknanya, di samping kata "sensual" itu sendiri.

Ketidakjelasan terminologi ini terjadi karena kata-kata atau terma-terma tersebut berhubungan dengan ekspresi-ekspresi rasa (emosi), gagasan/pikiran, moralitas personal, dan ekspresi budaya. Pemaknaan atas ekspresi-ekspresi ini tidak selalu sama antara satu orang dengan orang lain atau antara satu kelompok dengan kelompok lain. Bahasa tulis dan grafis dalam bentuk sastra di sisi lain, hampir selalu merupakan bahasa yang hanya dapat dipahami secara subjektif. Bahkan, dalam kajian semiotika atau hermeneutika, bahasa tulis selalu dapat diinterpretasikan secara berbeda oleh pembacanya. Ia tidak bisa dimaknai secara tunggal karena bahasa adalah simbol. Gerakan-gerakan tubuh seseorang juga bisa bermakna ganda. Bagaimana pula kita dapat menentukan ukuran goyangan yang erotis? Mungkinkah bangsa Indonesia dapat menyepakati rumusan terhadap terminologi-terminologi tersebut sehingga bisa menjadi rumusan hukum atau perundang-undangan?

B. Bagaimana Mendefinisikan Aurat?

Dilihat dari dimensi agama, RUU APP sangat berkaitan dengan persoalan "aurat". Bagaimana aurat harus diberi batasan atau ditafsirkan dan diterjemahkan? Secara literal, aurat adalah sesuatu atau hal yang saru, tabu, atau tidak pantas diperlihatkan di hadapan orang lain. Apakah ia berarti sama dengan ketelanjangan atau semi telanjang? Lalu, apa parameter yang disepakati mengenai kedua kata ini? Dalam hukum

Islam, kata "aurat" ditafsirkan oleh ulama secara berbeda-beda. Sebagian ulama menyatakan semua tubuh perempuan; sebagian mengecualikan wajah dan telapak tangan; sebagian mengecualikan wajah, telapak tangan, dan telapak kaki; sebagian mengecualikan wajah, lengan tangan, dan betis kaki.

Batasan mana yang akan menjadi pandangan RUU APP? Apakah kita akan sepakat pada batasan bahwa aurat perempuan adalah seluruh tubuhnya kecuali wajah dan telapak tangan, sebagaimana pandangan mayoritas ulama? Jika ini yang diambil sebagai dasar RUU APP maka ia berarti rambut, leher, pundak, betis, paha perempuan yang terbuka akan dianggap sebagai porno. Konsekuensinya mereka yang memperlihatkan bagian-bagian tubuh tersebut harus dihukum, dikriminalisasi, atau didenda jutaan rupiah atau dipenjara beberapa tahun. Dapatkah dibayangkan betapa banyak perempuan yang akan masuk penjara atau mengeluarkan uang jutaan rupiah.

Bagaimana dengan perempuan Bali yang biasa mengenakan dengan dada bagian atas terbuka, atau perempuan India yang mengenakan baju sari yang memperlihatkan pusar? Akankah mereka dikriminalisasi atau dihukum penjara atau denda jutaan rupiah? Bagaimana juga dengan lelaki suku Asmat di Papua yang mengenakan *koteka* dalam keseharian mereka? Bagaimana nasib ibu-ibu di pedesaan yang miskin, yang hanya mengenakan *kemben* atau yang menyusui anaknya di tempat umum? Berapa banyak perempuan di pasar-pasar tradisional yang akan didenda atau masuk karena membuka lengan, betis, kepala, atau bagian yang lain? Lalu, jika ini yang terjadi, berapa banyak negara harus membangun penjara?

Jika kita mengkaji lebih jauh tentang aurat dalam Al-Qur'an maka kita perlu menjawab pertanyaan: bagaimana aurat perempuan di hadapan *mahram-mahram*nya: suaminya (*bu'ulatihinna*), ayahnya (*abaa-ihinna*), ayah suaminya (*abaa-i bu'ulatihinna*), anak laki-lakinya (*abnaa-ihinna*), anak-anak laki-laki suaminya (*abnaa-i bu'ulatihinna*), saudara-saudara lelakinya (*ikhwanihinna*), dan seterusnya? Bagaimana juga aurat perempuan di hadapan lelaki yang tidak bergairah secara seksual (*ulil irbah minar rijal*)? Mengapa Al-Qur'an membedakan aurat satu perempuan dengan aurat perempuan yang lain? Bagaimana juga dengan aurat laki-laki? Ada apa sesungguhnya dibalik pembedaan tersebut?

Ketidakjelasan dalam substansi RUU APP sudah tentu akan mudah ditafsirkan secara subjektif dan dapat dimanipulasi oleh pihak-pihak yang berkepentingan baik secara individu maupun kelompok. Regulasi dan undang-undang seharusnya tidak memuat substansi yang tidak jelas. Bahasa undang-undang harus dibuat sedemikian rupa sehingga pengertiannya dapat dipahami dengan jelas oleh semua orang sebagai subjek hukum. Jika tidak maka ia akan dimaknai secara berbeda-beda. Jika ini terjadi maka ia akan menjadi alat represif negara, orang tertentu, atau kelompok tertentu terhadap hak-hak individu melalui pemaknaan sendiri yang dianggapnya paling benar. Dan, ini pada gilirannya akan melahirkan pihak-pihak yang bertindak menghakimi orang atau kelompok lain yang tidak sependapat dengan tafsir mereka yang menghakimi.

C. Mengganggu Demokrasi dan Kebhinekaan Budaya

Dalam konteks masyarakat yang multikultural seperti Indonesia, ekspresi-ekspresi kebudayaan dan adat istiadat dalam faktanya mengambil bentuk yang beragam. Realitas multikultural paling jelas bukan hanya di Bali, Papua, dan Sulawesi, melainkan juga di Jawa melalui sejumlah tradisinya, seperti tayub, jaipong, dombret, dan sebagainya. Bangsa Indonesia dikenal sebagai negara yang memiliki banyak tradisi, kesenian rakyat, dan kebudayaan. Di Aceh yang terkenal dengan sebutan Serambi Makkah, kita mengenal tari saman dengan gerakan-gerakan tubuh perempuan dan laki-lakinya yang begitu lincah. Di Sumatera Barat, kita juga mengenal tari khas Minangkabau yang juga dengan gerak gemulai tubuh perempuan dan laki-laki. Bali adalah kota yang sangat terkenal dengan tari-tariannya yang beraneka ragam. Para penari perempuan mengenakan pakaian dengan bagian atas terbuka. Bagaimana pula kita memandang kerlingan mata sang penari yang menawan itu?

Pada masa lalu hingga hari ini, perempuan-perempuan Jawa, termasuk kaum Muslimat NU, biasa mengenakan kebaya dengan leher terbuka, tubuh terbungkus secara ketat, dan kudung yang dikenakannya membuka ruang bagi rambut-rambut indahnya. Sejauh yang dapat kita lihat dan rasakan, berbagai bentuk tari dan beraneka model pakaian adat tersebut tidak selalu melahirkan kondisi masyarakat yang amoral. Realitas ini adalah niscaya tetap hidup dan tidak mudah untuk ditiadakan. Pertanyaan kritis kita adalah apakah sebuah UU

boleh membuat aturan yang berbeda-beda untuk ekspresi-ekspresi budaya dan adat istiadat masyarakat yang berbeda-beda itu? Jika RUU ini diundang-undangkan maka dapat dipastikan tradisi-tradisi tersebut akan dihilangkan dengan paksa, dan ini akan mengganggu dan merusak kebhinekaan budaya, tradisi, dan seni masyarakat bangsa. Padahal, kebhinekaan itu merupakan pilar negara. Ini juga berarti mengganggu sistem demokrasi yang menjadi dasar negara kita

D. Mendiskriminasi Perempuan

Pada sisi lain, RUU APP terbaca secara jelas mengandung pemikiran dan substansi yang diskriminatif terhadap perempuan. Perempuan ditempatkan sebagai pihak yang selalu menjadi sumber kebobrokan moral masyarakat. Perempuan dianggap sebagai makhluk penggoda, pembuat onar, pendosa yang menjerumuskan orang lain ke dalam dosa. Dalam bahasa agama, sering disebut sebagai sumber "fitnah". Sementara, laki-laki tidak disebutkan demikian. Jika kita mempunyai pandangan seperti ini maka kita juga telah merendahkan ibu-ibu yang melahirkan dan membesarkan kita karena mereka adalah perempuan.

Dalam kasus kekerasan seksual terhadap perempuan oleh laki-laki, seperti perkosaan, perempuan sering kali menjadi pihak pertama yang disalahkan dan dituduh sebagai penyebabnya, meskipun mereka tidak berbuat apa-apa. Sementara, pelakunya (laki-laki) sering kali tidak diperlakukan demikian. Padahal, sangat jelas dialah pelaku kejahatan. Ini

sesungguhnya pemikiran yang lahir dari kebudayaan patriarkis. Karena itu, menurut pandangan ini, aktivitas dan aktualisasi tubuh perempuan dalam kehidupan publik harus dibatasi, diawasi, atau dikontrol, dan pada gilirannya mereka akan digiring kembali ke ruang domestik. Bagaimana pandangan kita apabila negara ini tidak melibatkan perempuan dalam urusan-urusan publik-politiknya karena ruang geraknya dibatasi pada domain domestik, padahal negara kita dihuni oleh lebih dari 50% warga berjenis kelamin perempuan? Maka, RUU APP alih-alih melindungi dan menghormati dan memajukan perempuan, melainkan justru merugikan, membatasi, menstigmatisasi, dan mengkriminalisasi mereka.

E. Kriminalisasi Korban

Dalam konteks yang lain, RUU APP juga memperlihatkan kemungkinan (peluang) dilakukannya kriminalisasi terhadap pihak-pihak yang sesungguhnya menjadi korban kekerasan seksual yang diakibatkan oleh ketidakberdayaan atau keterpaksaan atau dipaksa. Ini pada umumnya terjadi pada kelompok perempuan dan anak-anak. Kelompok ini dalam kenyataan sosial sering kali menjadi korban kekerasan fisik, seksual, psikis, dan ekonomi untuk tujuan-tujuan eksploitatif, baik dalam industri pornografi maupun pornoaksi. Dalam kasus kejahatan *trafficking in women and child*, eksploitasi dan kekerasan selalu terjadi. Di sini, RUU APP berpotensi menjadikan mereka korban bin korban.

Dalam wacana Islam, dinyatakan bahwa perempuan-perempuan yang dijadikan pelacur atau dieksploitasi secara seksual secara umum, dalam keadaan tidak berdaya karena dipaksa, mereka harus dibebaskan dari hukuman. Al-Qur'an menyatakan:

وَلَا تُكْرِهُوْا فَتَيٰتِكُمْ عَلَى الْبِغَاۤءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوْا عَرَضَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ۗوَمَنْ يُّكْرِهْهُّنَّ فَاِنَّ اللّٰهَ مِنْۢ بَعْدِ اِكْرَاهِهِنَّ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ﴿٣٣﴾

"*...Dan, janganlah kamu paksa budak-budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri menginginkan kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan duniawi. Dan, barang siapa yang memaksa mereka maka sesungguhnya Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (kepada mereka) sesudah mereka dipaksa itu.*" (QS. an-Nuur [24]: 33).

Teks suci ini, di samping menyatakan haramnya mengeksploitasi integritas tubuh perempuan untuk kepentingan dan kesenangan duniawi (ekonomi, kekuasaan, kebanggaan diri, seksual, dan sebagainya), juga menegaskan keterbebasan mereka dari hukuman dan dosa. (Baca juga QS. al-Baqarah [2]: 173). Nabi Muhammad Saw. juga menyatakan:

"*Umatku dibebaskan dari dosa (hukuman) karena keliru, lupa, dan dipaksa.*" (HR. Ahmad).

Atas dasar itu maka para ulama Islam sepakat bahwa perempuan yang dipaksa berzina dibebaskan dari hukuman.[140] Maka, berdasarkan penjelasan tersebut, perempuan-perempuan yang karena kelemahan dan ketidakberdayaannya baik secara ekonomi maupun politik atau dieksploitasi untuk industri pornografi atau pornoaksi bukannya dikriminalisasi, melainkan dibebaskan.

F. Alternatif non-UU

Dari uraian serba singkat tersebut, tampak jelas bahwa upaya-upaya ke arah penghapusan kekerasan seksual dalam segala bentuknya tidak seluruhnya dapat didekati melalui bahasa hukum positif dan melibatkan kekuasaan negara. Pendekatan ini, dalam beberapa atau dalam banyak hal, sebagaimana dalam kasus-kasus pornografi dan pornoaksi, dapat menimbulkan dampak-dampak yang merugikan, menderitakan, mengkriminalisasi pihak-pihak yang justru ingin dilindungi oleh undang-undang. Pada sisi lain, pendekatan bahasa hukum juga bisa membatasi, mereduksi, atau menghambat ekspresi-ekspresi kebudayaan.

Dengan tetap komitmen untuk menghapuskan kekerasan dan kejahatan yang diakibatkan oleh pronografi dan pornoaksi maka upaya-upaya antisipatif perlu diarahkan dalam bentuk aturan di luar hukum. Ini merupakan alternatif pemecahan yang tidak bisa dilakukan oleh bahasa hukum positif.

---

[140] Abdul Qadir Audah, *At-Tasyri' al-Jina'i al-Islami Juz I* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 573

Dalam wacana Islam, dikenal dua istilah hukum untuk mengatasi isu-isu kejahatan, kemungkaran, atau kemaksiatan, yaitu *qadha* dan *diyanah*. Istilah "*qadha*" dimaksudkan sebagai ketentuan yang mengatur hukuman yang ditetapkan berdasarkan keputusan pengadilan. Keputusan ini tentu saja harus mengacu pada ketentuan perundang-undangan yang jelas, terukur, dan dapat dibuktikan. Eksekusi atas keputusan qadha bersifat langsung di dunia. Sementara, istilah "*diyanah*" dimaksudkan sebagai ketentuan-ketentuan yang mengatur hukuman yang bersifat moral atau akhlak personal. Hukuman atas pelanggaran ini bersifat sanksi moral atau adat karena ketidakjelasan unsur-unsur pelanggarannya dan sulit atau tidak dapat dibuktikan secara hukum. Eksekusi terhadap pelaku pelanggaran ini akan dihukum oleh Tuhan di akhirat. Terserah kepada Tuhan akan menentukan apa, atau oleh adat, seperti pencitraan yang tidak baik.

Demikianlah, persoalan-persoalan dalam pornografi dan pornoaksi yang tidak bisa diidentifikasi atau tidak dapat didefinisikan dalam bahasa hukum positif dapat diantisipasi melalui aturan moral agama terhadap individu-individu masyarakat (*diyanah*) dan sanksi-sanksi yang juga bersifat moral. Dengan begitu, mengatasi problem pornografi dan pornoaksi seharusnya ditempuh melalui upaya-upaya pembangunan dan pengembangan moral atau akhlak yang luhur melalui pendidikan dan pengajaran moral. Di samping itu, dan ini yang terpenting, adalah upaya penciptaan atau mewujudkan konstruksi sistem sosial yang adil dan menghargai martabat kemanusiaan, termasuk terhadap perempuan dan anak.

Kekerasan terhadap perempuan dan anak sejatinya lahir dan bangunan kemasyarakatan (struktur sosial) dan pandangan-pandangan yang tidak menghargai/menghormati integritas tubuh mereka, baik oleh dirinya sendiri maupun oleh orang lain, karena dianggap sebagai makhluk subordinatif (kelas dua, di bawah laki-laki). Bangunan masyarakat dan pandangan individu yang tidak mempunyai ruh penghormatan terhadap eksistensi kemanusiaan perempuan dan anak, atau siapa saja, akan tetap melahirkan kekerasan dan eksploitasi terhadap mereka, meskipun tubuh mereka sudah ditutup rapat-rapat, berada di dalam rumah, dan dalam ruang yang gelap sekalipun.

Selain itu, ekspresi-ekspresi kebudayaan, seni, dan sastra yang ditafsirkan secara subjektif sebagai porno seharusnya diantisipasi melalui pengembangan ekspresi-ekspresi yang sejenis dalam bentuknya yang diyakini sebagai tidak porno, atau sebutlah sebagai bentuk-bentuk kebudayaan dan seni yang bermoral. Masyarakat yang menjunjung tinggi nilai-nilai moral dan dalam jumlah besar (mayoritas) seharusnya mampu melakukan hal ini. Tetapi, segera harus ditambahkan bahwa pengembangan ekspresi-ekspresi kebudayaan dan seni tersebut tidak boleh dilakukan dengan cara-cara kekerasan atas nama apa pun. Untuk mewujudkan kehidupan yang baik dan bermoral, tentu harus dilakukan dengan cara-cara yang baik dan bermoral pula. Tentu banyak jalan menuju "Makkah" atau "Roma".

Akhirnya, jika kita hendak mencegah aktivitas-aktivitas yang dapat menimbulkan kekerasan seksual maka sebenarnya kita telah memiliki banyak peraturan perundang-undangan

yang memuat larangan penyebaran pornografi, di antaranya Undang-Undang Nomor 40 Tahun 1999 tentang Pers, Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2002 tentang Penyiaran, Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, dan Undang-Undang No. 7 Tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Penghapusan segala bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan. Persoalannya tinggal bagaimana implementasinya secara sungguh-sungguh atas sejumlah UU ini. Dengan kata lain, kita menghendaki supremasi hukum yang dijalankan dengan benar.

Bab 4
Menanti Terobosan Hukum di Pengadilan Agama Lebih Lanjut

Dalam sebuah acara pelatihan Islam dan gender untuk para hakim pada Mahkamah Syar'iyyah di Nangroe Aceh Darussalam beberapa waktu yang lalu, kepada saya diajukan pertanyaan: "Apakah ada ketentuan dalam kitab-kitab fiqh klasik yang menyebutkan pembagian waris semacam *gono-gini*?" Saya menjawab bahwa saya tidak pernah membaca ketentuan ini dalam kitab-kitab fiqh klasik. Fiqh klasik adalah produk pemikiran hukum Islam Abad Pertengahan. Saya kira, kasus *gono-gini* adalah khas bangsa Indonesia.

Akan tetapi, saya mendapat informasi dari K.H. Abdurrahman Wahid bahwa kasus ini memperoleh keabsahannya dari seorang ulama Indonesia terkemuka dari Banjarmasin, Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari (w. 1812), penulis kitab *Sabil al-Muhtadin*. Di Banjarmasin, menurutnya, pembagian waris seperti ini telah berjalan lama dan disebut sebagai "adat *perpantangan*". Dalam masyarakat Aceh, tradisi ini juga telah

berlangsung lama, yang disebut harta "*seuharkat*": harta waris ini dibagi dua lebih dahulu antara suami dan istri, barulah hasil paruhan itu yang dibagikan kepada ahli waris.

Menurut K.H. Abdurrahman Wahid, keputusan semacam itu merupakan pengembangan yang radikal dari konsep semula yang ada dalam Al-Qur'an, yaitu bahwa seluruh harta peninggalan seseorang yang meninggal dunia dibagi antar-para ahli waris. Harta *gono-gini* tidak pernah dibahas dalam sejarah Islam sebelumnya. Memasukkan adat *perpantangan* di dalam kitab standar fiqh (*mu'tabar*) adalah nyata sekali merupakan sebuah hasil pemikiran kontekstual yang memperhitungkan masyarakat Banjarmasin yang harus hidup dari kerja di atas sungai, baik berdagang maupun mengail atau menjala ikan. Pekerjaan ini tidak bisa hanya dilakukan oleh seorang suami saja, tetapi harus dilakukan oleh suami dan istri secara bersama-sama dengan jalan membagi peran atas pekerjaan itu.[141]

Dalam pandangan saya, walaupun keputusan tersebut tidak ditemukan bunyi tekstualnya dalam fiqh, namun ia dapat dicarikan dasarnya dalam teori-teori fiqh. Dari sejarah hukum Islam, kita mengetahui bahwa pembagian waris 2:1 sebagaimana disebutkan secara jelas dalam Al-Qur'an sesungguhnya merupakan transformasi yang dilancarkan Islam atas konteks tradisi Arab ketika itu. Harta waris dalam tradisi Arab pra-Islam hanya diberikan kepada golongan laki-laki. Perempuan sama sekali tidak memperoleh bagian apa-apa dari harta yang ditinggal mati keluarganya. Sebab, perempuan dalam tradisi Arab saat itu memang sama sekali tidak dihargai.

[141] Majalah *Pesantren*, Vol. 11, No. 2/1985.

Bahkan, dalam beberapa peristiwa, perempuan dapat diwarisi oleh keluarganya, sebagaimana diinformasikan oleh Al-Qur'an. Argumen mereka adalah bahwa laki-lakilah yang menunggang kuda, menanggung beban, dan berperang. Sebuah jargon yang selalu mereka sampaikan: "Kami tidak akan memberikan waris kepada mereka yang tidak menunggang kuda, tidak memikul beban ekonomi, dan tidak berperang melawan musuh." Ada riwayat lain yang menyebutkan:

كَانَ الْجَاهِلِيُّوْنَ لَا يُوَرِّثُوْنَ النِّسَاءَ وَلَا الضُّعَفَاءَ مِنَ الرِّجَالِ. وَعَنِ السُّدِيِّ: كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ لَا يُوَرِّثُوْنَ الْجَوَارِيَ وَلَا الصِّغَارَ مِنَ الْغِلْمَانِ. لَا يَرِثُ الرَّجُلُ مِنْ وَلَدِهِ إِلَّا مَنْ أَطَاقَ الْقِتَالَ.

*"Masyarakat pra-Islam tidak membagi waris untuk kaum perempuan, tidak juga untuk anak-anak muda yang lemah (*ghilman*). As-Siddi mengatakan, 'Orang-orang pra Islam tidak membagikan harta waris mereka kepada para hamba sahaya perempuan dan anak-anak, kecuali untuk orang-orang yang mampu berperang."*

Pernyataan ini memperlihatkan dengan jelas bahwa harta waris dalam tradisi masyarakat Arab waktu itu hanya diberikan kepada orang-orang yang memiliki fungsi kerja-kerja produksi yang mengandalkan otot atau keperkasaan tubuh. Perempuan pada saat itu tidak memiliki atau tidak dianggap memiliki fungsi kerja-kerja produktif. Ruang kerja perempuan adalah di ruang

domestik dan untuk kerja reproduksi. Terhadap cara pandang masyarakat Arab seperti itu, Al-Qur'an melancarkan koreksinya dengan mengajukan pandangan baru bahwa perempuan juga memiliki hak waris karena mereka juga memiliki andil yang cukup besar dalam kehidupan bersama mereka.

Sebuah informasi menyatakan bahwa janda Sa'ad bin Rabi' Ra. mengadukan kegelisahan hatinya kepada nabi. Dua anak perempuan hasil pernikahannya dengan Sa'ad bin Rabi' Ra. tidak mendapatkan warisan begitu ayahnya meninggal. Semua harta Sa'ad bin Rabi' Ra. diambil oleh saudara laki-lakinya. Padahal, dua anak perempuan Sa'ad bin Rabi' Ra. sangat membutuhkannya. Nabi mendengar keluhan itu. Tidak lama kemudian, QS. an-Nisaa' [4]: 11–12 diturunkan oleh Tuhan.

Saya menduga kuat bahwa ijtihad Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari didasarkan atas pertimbangan pemikiran tersebut, yakni bahwa perubahan hukum terjadi karena perubahan sosial. Ibnu Qayyim al-Jauziyah dalam bukunya, *I'lam al-Muwaqqi'in*, mengemukakan:

تَغَيُّرُ الْأَحْكَامِ بِتَغَيُّرِ الْأَحْوَالِ وَالْأَزْمَانِ وَالْأَمْكِنَةِ وَالْعَوَائِدِ وَالنِّيَّاتِ.

"Perubahan hukum terjadi karena perubahan keadaan, waktu, tempat, adat-kebiasaan, dan motivasi."

Penetapan hukum berdasarkan alasan adat juga mendapatkan landasan teori fiqh yang cukup banyak. Antara lain kaidah fiqh sebagai berikut:

اَلْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ. يَعْنِيْ أَنَّ الْعَادَةَ عَامَّةً كَانَتْ أَوْ خَاصَّةً تَجْعَلُ حُكْمًا لِإِثْبَاتِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ.

"*Adat atau tradisi dapat dijadikan dasar untuk menetapkan hukum syara'/agama.*"

Kaidah lain menyebutkan:

"*Ketetapan yang didasarkan atas tradisi sama dengan ketetapan yang didasarkan atas syara'.*"

"*Kebiasaan masyarakat banyak adalah dasar hukum yang harus diikuti.*"

Kaidah-kaidah ini tentu saja mengharuskan adanya kesesuaian dan sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip agama atau *maqashidusy syari'ah*.

Undang-Undang Perkawinan No. 1/1974 dan KHI telah mengadopsi pembagian waris *gono-gini* tersebut yang disebut "harta bersama". Ini adalah sebuah terobosan hukum yang jarang kita temukan dalam perundang-undangan hukum keluarga di sejumlah negara Islam yang lain. Masyarakat Muslim Indonesia telah menerima ketentuan ini karena dipandang sejalan dengan nilai-nilai keadilan yang dirasakan masyarakatnya. Kenyataan penerimaan ketentuan ini menunjukkan bahwa perubahan hukum seperti ini terbukti tidak menjadi masalah dan tidak ada yang menyatakan sebagai pelanggaran terhadap hukum Allah Swt., bahkan justru

mencerminkan upaya sungguh-sungguh bagi penegakan tujuan hukum, yakni keadilan substantif.

Hal lain yang juga sering ditanyakan kepada saya dalam banyak forum diskusi bertema Islam dan gender adalah tentang perceraian di pengadilan. Pertanyaannya adalah apakah dalam kitab-kitab fiqh klasik yang *mu'tabar* terdapat ketentuan hukum yang menyatakan bahwa sahnya perceraian hanya berdasarkan keputusan di pengadilan? Saya juga tidak menemukan bunyi hukum seperti ini dalam kitab-kitab kuning yang diajarkan di pesantren. Mayoritas ulama fiqh, terutama Mazhab Syafi'i, berpendapat bahwa hak menceraikan hanya pada suami, dan hal itu dapat dilakukan kapan saja dan di mana saja.

Sewaktu-waktu suami mengatakan, "Aku ceraikan kamu", maka jatuhlah talak kepadanya, bahkan walaupun dengan cara yang tidak disengaja atau dengan main-main. Argumennya, lagi-lagi, karena suamilah yang memegang kendali atas keluarganya, dan laki-lakilah yang mampu berpikir rasional dan lebih banyak mempertimbangkan segala sesuatunya, sementara perempuan berkarakter emosional dan tidak mampu berpikir mendalam dan luas. Hal ini jelas menunjukkan pandangan yang bias gender, produk masyarakat patriarkis. Sebab, tidak semua perempuan berkarakter seperti tersebut. Fakta-fakta dalam kehidupan sosial, ekonomi, politik, kebudayaan, dan dalam praktik di pengadilan, banyak perempuan yang memiliki tingkat kecerdasan intelektual yang setara atau bahkan mengungguli laki-laki.

Saya selanjutnya mengatakan bahwa keputusan bahwa perceraian hanya sah di depan pengadilan adalah keputusan yang didasarkan pada pertimbangan perubahan sosial, dan

lebih khusus lagi dalam rangka menyantuni aspek lokalitas masyarakat Indonesia. Ketentuan seperti ini belakangan juga diadopsi dalam undang-undang keluarga di Tunisia. Sejumlah ulama menyatakan bahwa perubahan hukum perceraian tersebut harus dilakukan karena telah terjadi "*fasaduz zaman*": telah berkembang sebuah keadaan di mana banyak suami yang tidak lagi memegang teguh komitmen moralitas dalam perkawinannya yang sebenarnya sangat ditekankan oleh Islam, yakni *mu'asyarah bil ma 'ruf* (berelasi dengan cara yang baik).

Jika perceraian diberikan begitu saja kepada laki-laki (suami) maka mereka dapat menggunakannya sesuka hati, tanpa mempertimbangkan lagi alasan-alasan istrinya. Lalu, bagaimana perempuan dapat membela diri dan bagaimana hak-haknya dapat dilindungi? Maka, prosedur perceraian di pengadilan, menurut saya, adalah merupakan cara menyelesaikan perkara suami-istri secara lebih baik sehingga dapat dipertanggungjawabkan di depan hukum sekaligus dalam rangka melindungi hak-hak kaum perempuan untuk memperoleh keadilannya yang sering kali diabaikan suami atau masyarakat.

UU Perkawinan Indonesia maupun KHI juga telah mengadopsi ketentuan ini, sebagaimana disebutkan pada UU Perkawinan Pasal 39, meskipun tidak ada dasar yurisprudensinya dalam kitab-kitab fiqh Islam klasik. Menurut UU ini, seorang suami yang menikah menurut hukum Islam harus mengajukan surat resmi kepada pengadilan jika ingin bercerai dari istrinya, berikut alasan-alasannya. Saya kira, ini merupakan ijtihad baru dari para ulama dan masyarakat Indonesia dalam merespons perkembangan sosial di negeri

ini. Sejumlah negara Islam juga menentukan prosedur yang sama. Beberapa di antaranya adalah Tunisia, Aljazair, Maroko, Yaman, dan lain-lain. UU Perkawinan Yaman menegaskan bahwa perceraian sepihak dilarang, dan semua perceraian harus melalui pengadilan. Pelanggaran atas ketentuan ini dikenakan denda sampai 100 dinar atau penjara maksimal satu tahun, atau kedua-duanya.[142]

Lebih dari segalanya, bangsa Indonesia telah lama memberikan legalitas atas kedudukan perempuan untuk menjadi hakim pada institusi-institusi peradilan yang ada di Indonesia. Padahal, posisi perempuan seperti ini dipandang oleh mayoritas ahli hukum Islam klasik, antara lain Mazhab Syafi'i, Mazhab Maliki, dan Mazhab Hanbali, tidak dibolehkan.

Beberapa contoh kasus tersebut sebetulnya hanya ingin menggambarkan bahwa masyarakat Muslim Indonesia tampak lebih maju daripada masyarakat Muslim di sejumlah negara yang lain. Masyarakat Muslim Indonesia sudah lama menyadari perlunya perubahan hukum karena perubahan sosial, ekonomi, budaya, dan politik. Mereka dengan begitu sungguh telah melakukan proses kontekstualisasi hukum fiqh Islam. Keberanian para pembuat UU No. 1/1974 dan KHI melakukan kontekstualisasi seperti itu sudah tentu dilakukan karena meyakini bahwa hukum seperti itu adalah adil, sesuatu yang menjadi tujuan setiap hukum dan perundang-undangan.

Jika kita melihat kondisi sosial kita saat ini, perubahan sosial masyarakat kita menunjukkan perkembangan yang jauh lebih maju lagi. Konteks masyarakat Indonesia saat

---

[142] WEMC, *Mengenali Hak-hak Kita* (Tanpa Kota: WEMC, 2007).

ini sudah sangat berbeda lagi dengan konteks pada saat UU No. 1/1974 maupun KHI tersebut dibuat. Kaum perempuan pada saat ini sudah dan terus memperlihatkan peningkatan kapasitas mereka, baik dari sisi intelektual maupun ekonomi dan politik. Kini, sudah banyak perempuan yang memimpin institusi-institusi keilmuan, ekonomi, politik, dan sebagainya. Kaum perempuan Indonesia sudah ikut serta dalam kerja-kerja profesional dan produktif. Tidak sedikit dari mereka yang justru menjadi tulang punggung keluarga. Mereka mampu melakukan kerja apa saja, baik dalam ruang domestik maupun ruang publik. Pertanyaan kita adalah apakah UU No. 1/1974 dan KHI masih cukup relevan untuk menyelesaikan kasus-kasus dalam relasi keluarga konteks Indonesia hari ini? Dan, mungkinkah para hakim Pengadilan Agama melakukan terobosan hukum lebih lanjut dalam rangka penegakan keadilan bagi perempuan?

Saya yakin, jawaban atas pertanyaan ini akan berbeda-beda. Akan tetapi, saya kira, kenyataan-kenyataan baru sudah seharusnya menjadi dasar perumusan hukum. Seorang pemikir Islam modern terkemuka, Nasr Hamid Abu Zaid, mengatakan:[143]

> Realitas adalah dasar. Tak ada jalan mengingkarinya. Dari realitas, terbentuklah teks. Dari kosakata dan tradisi bahasa, terbentuklah makna-makna yang dikehendaki. Dalam perkembangannya, seiring dengan dinamika sosial, pemahaman atasnya selalu terbarukan. Maka, realitas adalah yang pertama, yang kedua dan, yang terakhir. Mengabaikan realitas hanya demi mempertimbangkan teks yang statis dengan pemaknaan yang tak berubah, dapat menciptakan teks tersebut sebagai dongeng

[143] Burhani Zuraiq, *Baina al-Fikr wa at-Takfir* (Kairo: Dar an-Nashir, 1997), hlm. 255–259.

(catatan sejarah), karena ia telah mengabaikan dimensi kemanusiaannya.

Lebih dari semuanya adalah kesepakatan seluruh masyarakat manusia bahwa hukum dibuat dalam rangka menciptakan keadilan. Dalam konteks Islam, keadilan adalah pilar utama hukum. Ahli hukum Islam klasik, Ibnu Qayyim al-Jauziyah mengatakan bahwa adalah tidak masuk akal jika hukum Islam menciptakan ketidakadilan (kezhaliman), meskipun dengan menyebutkan teks-teks ketuhanan. Jika ini yang terjadi maka pastilah interpretasi (pemaknaan) atasnya dan rumusan-rumusan hukum positif tersebut mengandung kekeliruan. Ia bukanlah bagian dari hukum Islam.[144] Di tempat lain, ia mengatakan bahwa keadilan manusia harus diusahakan dari mana pun ia ditemukan karena ia juga adalah keadilan Tuhan, dan hanya untuk tujuan itulah Tuhan menurunkan hukum-hukumnya.[145]

Saya kira, para hakim agama adalah orang-orang yang paling didambakan masyarakat untuk bisa melahirkan keputusan-keputusan hukum yang adil. Kepada merekalah masyarakat berharap bisa menemukan keputusan yang memenuhi rasa keadilan. Keadilan adalah menempatkan segala hal pada tempatnya atau memberikan hak-hak kepada pemiliknya. Keadilan, dengan demikian, tidak akan melihat seseorang karena ia beragama apa, jenis kelamin apa, warga suku mana, dan seterusnya.

---

[144] Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in...*, hlm. 3.
[145] Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Ath-Thuruq al-Hukmiyyah...*, hlm. 39.

Untuk itu, para hakim Pengadilan Agama amat diharapkan dapat memainkan peranannya untuk mengeksplorasi, menganalisis, dan merenungkan kembali sedalam-dalamnya dengan melihat kenyataan-kenyataan sosial hari ini dan nanti, bukan hanya instrumen hukum yang menjadi acuan kerjanya, yakni UU No. 1/1974 dan KHI, melainkan juga berbagai instrumen hukum nasional yang relevan, seperti UU No. 7/1984 tentang Pengesahan Konvensi Mengenai Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Wanita, UU No. 39/1999 tentang Hak Asasi Manusia, UU No. 23/ 2002 tentang Perlindungan Anak, UU No. 23/ 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga, dan lain-lain. Dan, yang paling mendasar dari segala peraturan perundang-undangan tersebut adalah Konstitusi Negara Republik Indonesia, yakni UUD 1945.

Bab 5
Sistem Penghukuman yang Adil dan Manusiawi

Islam pertama-tama menegaskan dirinya sebagai agama kemanusiaan. Secara eksplisit, Tuhan berfirman dalam Al-Qur'an:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ

"Dan, sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam...." (QS. al Israa' [17]: 70).

Pernyataan ini menunjukkan bahwa pada asasinya, semua manusia adalah makhluk Tuhan yang dilindungi hak hidup dan kehormatannya. Dalam teks lain juga disebutkan bahwa Islam hadir untuk menegakkan kerahmatan semesta (*rahmatan lil 'alamin*) (QS. al-Anbiyaa' [21]: 107), mewujudkan keadilan (*iqaamatul 'adl*), dan menciptakan moralitas kemanusiaan

universal (*makaarimal akhlaq*). Nabi menyatakan bahwa beliau diutus oleh Tuhan untuk menegakkan moral yang luhur: "*Innamal bu'itstu li utammima makaariml akhaq.*" Penegakan prinsip-prinsip ini dengan sendirinya membawa konsekuensi logis diharamkannya segala tindakan yang merendahkan martabat orang, merusak, melukai, menghilangkan hak hidup dan hak-hak asasi manusia yang lain. Maka, doktrin kemanusiaan universal Islam, di samping memerintahkan manusia untuk menghargai hak-hak hidup manusia, ia juga melarang penganiayaan, perampasan, pembunuhan, dan semua tindakan kejahatan lainnya.

Salah satu ayat Al-Qur'an menyatakan:

قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ اَلَّا تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْـًٔا وَّبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًاۚ وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَكُمْ مِّنْ اِمْلَاقٍۗ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَاِيَّاهُمْ ۚوَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَۚ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّۗ ذٰلِكُمْ وَصّٰىكُمْ بِهٖ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ ﴿١٥١﴾

"Katakanlah: 'Marilah kubacakan apa yang diharamkan atas kamu oleh Tuhanmu, yaitu janganlah kamu mempersekutukan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah terhadap kedua orang ibu-bapak, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan. Kami akan memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka,

dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang tampak di antaranya maupun yang tersembunyi. Dan, janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar.' Demikian itu yang diperintahkan kepadamu supaya kamu memahami(nya)." (QS. al-An'aam [6]: 151).

Syariat Islam secara sungguh-sungguh mencita-citakan terwujudnya nilai-nilai moral kemanusiaan yang luhur. Imam al-Ghazali, pemikir Islam terkemuka Abad Pertengahan, meringkas cita-cita kemanusiaan tersebut sebagai perwujudan kesejahteraan sosial. Perwujudan ini harus dilakukan dengan memberikan perlindungan terhadap lima hak dasar manusia "*Al-Kulliyyatul Khams*" (Lima Prinsip Universal), yaitu *hifzhud din* (perlindungan terhadap keyakinan), *hifzhun nafs* (perlindungan atas hak hidup), *hifzhul 'aql* (perlindungan atas hak berpikir dan berekspresi), *hifzhun nasl* (perlindungan atas hak-hak reproduksi dan kehormatan diri), dan *hifzhul mal* (perlindungan atas hak milik). Penegakan lima prinsip ini disebut oleh Imam al-Ghazali sebagai kemaslahatan dan penolakan terhadapnya adalah kerusakan.[146] Kesimpulan Imam al-Ghazali ini memperlihatkan kepada kita mengenai ide besar Islam tentang penghargaannya terhadap hak-hak asasi manusia. Hak-hak ini harus ditegakkan, diimplementasikan, dan diwujudkan dalam hubungan kemanusiaan.

---

[146] Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul Juz I...*, hlm. 287.

A. Hukuman dalam Pidana Islam

Akan tetapi, merumuskan prinsip-prinsip kemanusiaan tersebut, dalam bentuknya yang lebih konkret dan operasional, tidaklah selalu mudah dan tidak setiap orang atau golongan menerima rumusan tunggal. Konteks sosial, ekonomi, politik, budaya, keyakinan keagamaan, serta ideologi sosial dan perspektif sangat memungkinkan lahirnya pandangan yang berbeda dan beragam (plural). Ini berlaku untuk seluruh masalah atau kasus, termasuk dalam kasus-kasus kriminal, pidana.

Dalam diskursus hukum pidana Islam, dikenal sejumlah tindakan pelanggaran terhadap manusia dan kemanusiaan yang diancam dengan hukuman berat, yaitu *hirabah* (perbuatan yang mengganggu, merusak, dan mengancam keamanan masyarakat, atau perampokan), *zina muhshan* (perzinahan yang dilakukan oleh orang yang sudah menikah (duda-janda) dan masih dalam perkawinan), *zina ghairu muhshan* (zina yang dilakukan orang yang belum menikah, lajang, gadis), *qadzaf* (tuduhan zina), *syurbul khamr* (minuman yang memabukkan), dan *sariqah* (pencurian). Sebagian ahli fiqh memasukkan murtad sebagai tindak pidana berat.

Hukuman untuk tindak kejahatan *hirabah* beragam: mati, disalib, dipotong tangan, atau diasingkan tergantung keadaannya. Untuk *zina muhshan* dirajam (dilempari batu). Untuk pezina *ghair muhshan*, menuduh zina yang tidak terbukti, dan minum-minuman yang memabukkan dihukum cambuk, masing-masing 100 kali, 80 kali, dan 40 kali. Sementara, untuk pencuri dihukum potong tangan, dan untuk murtad dihukum mati. Tujuh jenis pelanggaran ini dikemukakan secara eksplisit

dalam sumber-sumber otoritatif Islam: Al-Qur'an dan atau hadits/sunnah (tradisi Nabi Muhammad Saw.). Keterangan mengenai hal ini bisa dibaca dalam QS. al-Maa'idah [5]: 33, QS. an-Nuur [24]: 1, dan QS. an-Nuur [24]: 4.

Hukuman rajam sesungguhnya tidak terdapat dalam Al-Qur'an. Hukuman ini ditetapkan berdasarkan hadits.[147] Sebagian kelompok Islam, yakni Khawarij, menolak hukuman ini. Belakangan, ada sejumlah tokoh Islam terkemuka juga menolak hukuman ini. Mereka antara lain Syaikh Muhammad Abu Zahrah, ulama terkemuka Mesir. Kepada Syaikh Yusuf al-Qardhawi, ia mengatakan, "Aku tidak setuju hukuman rajam. Saudara Yusuf, apakah masuk akal Muhammad bin Abdullah, seorang nabi yang membawa rahmat bagi alam semesta, pantas melempari orang dengan batu? Ini adalah hukum Yahudi."[148]

Hasan Turabi, pemimpin Muslim Sudan, juga menolak tegas hukuman rajam.[149] Penolakan yang sama disampaikan

---

[147] Meskipun dalam faktanya hukum rajam tidak tertulis dalam al-Qur'an yang ada di tangan kaum Muslimin, tetapi banyak ulama yang mengambil legitimasi pada ayat al-Qur'an yang sudah dihapus teksnya. Ayat al-Qur'an yang dihapus berbunyi: "Laki-laki dan perempuan tua apabila mereka berzina maka rajamlah sebagai hukuman atas mereka." Sumber adanya ayat rajam tersebut diinformasikan oleh Umar bin Khathab Ra., yang berkata: "Andaikan orang tidak mengatakan bahwa Umar menambahi ayat dalam al-Qur'an, niscaya akan aku tuliskan ayat tersebut." Sejumlah ulama mengkritik pandangan ini dengan mengatakan bahwa adalah tidak masuk akal ada hukum tanpa ada dasar tertulisnya. Kritik lain menyatakan: "Kalau saja ayat tersebut ada, seharusnya Umar tidak perlu takut dituduh menambahi." Kasus ini disebut oleh Az-Zarkasyi sebagai *musykil* (problematik). Sementara demikian, sekte Khawarij menolak hukuman ini. Hukuman terhadap pezina, menurut sekte ini, adalah dicambuk 100 kali, sejalan dengan teks al-Qur'an pada QS. an-Nuur [24]: 1.

[148] Abu Zahrah (w. 1898) adalah anggota Dewan Riset dan Dekan Fakultas Syariah, Universitas Kairo, Mesir. Pandangan Abu Zahrah ini disampaikannya di hadapan Muktamar Internasional tentang Hukum Islam yang diselenggarakan di Baida, Libia, pada tahun 1972. Syaikh Yusuf al-Qardhawi hadir dalam seminar ini. Baca qaradawi.net.

[149] amanjordan.org.

oleh Ayatollah Musawi, cucu Ayatollah Khomaini. Ia meminta dihapusnya hukuman rajam sambil mengatakan, "Tidak ada legitimasi agama, kemanusiaan, dan logika rasional. Ia bertentangan dengan al-Qur'an dan sistem Islam yang benar."[150] Ia juga mengatakan:[151]

> Pidana *hudud* dan *qishash* dimaksudkan untuk menghentikan pelanggaran-pelanggaran hukum dan mengurangi kejahatan, bukan membunuh orang. Ini merupakan isu yang menuntut para ulama untuk memikirkan bagaimana cara mengatasinya agar pelanggaran hukum dan berbagai kejahatan dapat diminimalisasi.

Hukuman atas tindak pidana murtad juga didasarkan atas hadits *ahad* (tunggal) yang tidak cukup kuat menjadi dasar hukum untuk urusan keyakinan.[152] Kitab suci Islam hanya mengancam dalam bentuk moral belaka atau hukuman di akhirat. Keterangannya dapat dibaca dalam QS. al-Baqarah (2): 217, QS. an-Nisaa' (4): 137, dan QS. al-Maa'idah (5): 54.

---

[150] Pandangan Ayatollah Musawi ini disampaikan dalam debat publik di Iran, 13 Maret 2008. Pendapat ini ditentang keras oleh mayoritas ulama, antara lain oleh Ayatollah Muhammad Mahdi at-Taskhiri, Penasihat Dewan Internasional untuk Pendekatan Mazhab Sunni dan Syi'ah. Baca alarabiya.net.

[151] *Ibid.*

[152] Hadits itu berbunyi sebagai berikut: "Barang siapa menukar agamanya maka bunuhlah ia!" Pendirian ini dikritik dan semakin tidak populer dalam konteks kehidupan sekarang. Hadits ini di samping tidak memiliki signifikansi untuk menjustifikasi kasus tersebut karena bersumber dari transmisi *ahad* (tunggal). Lebih dari itu, hukuman mati terhadap orang yang murtad dipandang melanggar prinsip kebebasan beragama atau berkeyakinan yang secara tegas dinyatakan oleh al-Qur'an dalam sejumlah ayat, antara lain: "Tidak ada paksaan dalam agama." Karena itu, hukuman berat bagi murtad dapat dipahami jika ia dimaknai sebagai tindakan subversi atau perlawanan terhadap konstitusi negara.

Hukuman bagi pelaku minum-minuman keras juga didasarkan atas hadits.

Para ulama menyebut ketujuh jenis pelanggaran ini sebagai *hudud*, yang secara literal berarti "batas-batas". Dalam konteks hukum pidana, berarti hukuman yang ditetapkan secara eksplisit dalam teks Al-Qur'an maupun hadits. Keduanya merupakan otoritas legislasi yang tertinggi. Menurut para ulama terhadap jenis pidana *hudud*, tak ada hak bagi manusia lain untuk mengubah dan menggantinya. Ia harus dilaksanakan apa adanya. Hak manusia untuk mempertimbangkan bentuk hukuman lain hanya berlaku bagi jenis kejahatan di luar *hudud*, yang disebut *ta'zir*, yakni hukuman atas suatu kejahatan yang tidak disebutkan dalam Al-Qur'an maupun hadits.

Pelanggaran kemanusiaan dalam bentuk lain adalah pembunuhan terhadap manusia secara sengaja atau direncanakan, yang dalam hukum Islam dikenal dengan istilah *qishash*, hukuman yang sebanding. Hukuman terhadap pelaku pembunuhan yang direncanakan adalah hukuman mati. Akan tetapi, jika keluarga korban memaafkannya, hukuman bisa diganti dengan denda atau *diyat*. Keterangannya dapat dibaca di QS. al-Baqarah (2): 178, QS. al-Israa' (17): 33, QS. al-Maa'idah (5): 32, dan QS. al-Baqarah (2): 178–179.

B. Filosofi Hukuman dalam Islam

Problem paling krusial yang selalu menjadi perdebatan para ahli hukum, termasuk para ahli hukum Islam, adalah pada soal apakah sesungguhnya tujuan dari suatu hukuman. Para juris Islam berbeda pendapat dalam soal ini. Pendapat pertama menyatakan bahwa hukuman dimaksudkan sebagai

pembalasan dan penebusan dosa. Teori ini dikenal dengan *jawabir* (retribusi/*retribution*). Ini berarti bahwa hukuman dianggap sebagai tindakan pembalasan atas perbuatan jahat pada satu sisi, dan membebaskan pelaku dari rasa bersalah atau berdosa yang akan dihukum Tuhan kelak di akhirat pada sisi yang lain. Berdasarkan teori ini, pelaku kejahatan pidana dalam Islam tidak akan bisa melepaskan diri dari salah satu hukuman sebagai balasannya. Jika pelaku telah dijatuhi hukuman di dunia maka ia tidak akan lagi ada hukuman di akhirat. Pandangan ini didasarkan atas legitimasi hadits berikut ini:[153]

> *"Barang siapa melakukan kejahatan, kemudian ia dihukum di dunia, maka adalah keadilan Tuhan bahwa ia tidak akan menghukumnya lagi di akhirat."*

Dalam *Shahih Bukhari*, Nabi Muhammad Saw. bersabda:[154]

> *"Barang siapa yang melakukan kejahatan pidana, kemudian dihukum di dunia, maka itu adalah tebusan (balasan) baginya. Tetapi, jika ia lepas dari hukuman di dunia maka akan dihukum Tuhan di akhirat, kecuali jika ia membebaskannya atau memutuskan yang lain."*

Secara singkat, kita mungkin dapat mengatakan bahwa tujuan hukuman, menurut pandangan ini, adalah memberikan atau menimbulkan efek jera terhadap pelaku dengan cara

---

[153] Ahmad Fathi Bahansi, *Al-Uqubah fi al-Fiqh al-Islami* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, 1980), hlm. 14.

[154] Al-'Aini, *'Umdah al-Qari Juz XXIII* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 275, hadits no. 4876.

memberikan rasa derita yang setimpal sebagaimana dialami korban, dan membebaskannya dari rasa bersalah dan berdosa.

Pandangan kedua mengemukakan bahwa hukuman tidak dimaksudkan untuk sebuah pembalasan dan pembebasan dari dosa. Hukuman lebih dimaksudkan sebagai cara mencegah orang untuk berbuat kejahatan. Teori ini dikenal dalam hukum Islam sebagai *zawajir*, pencegahan, penghentian (*deterrence, utilitarian prevention*). Ahli hukum Islam klasik, Imam al-Mawardi (w. 1075 M), mengatakan:

> Hukuman-hukuman pidana (*hudud*) adalah *zawajir* (pencegahan) yang ditetapkan Tuhan agar orang tidak melanggar hukum, dan memperingatkan orang akan ancaman adanya rasa sakit jika ia melanggarnya.

Hal ini, menurut Imam al-Mawardi, jauh lebih luas efek positifnya bagi sistem kehidupan dibanding sekadar untuk menghukum pelakunya.[155]

Wahbah az-Zuhaili, ahli fiqh kontemporer terkemuka, mengatakan:[156]

> Para ahli fiqh kita menegaskan bahwa dasar atau substansi hukuman berdasarkan syariat adalah kemaslahatan dan kebahagiaan manusia. Maka, setiap hal atau cara yang dapat mewujudkan kemaslahatan manusia merupakan cita-cita agama. Hal ini karena maksud utama penegakan hukum, baik pidana *hudud* maupun *ta'zir*, adalah mencegah orang agar tidak melakukan pelanggaran hukum dan tidak meninggalkan yang diperintahkan (diatur), serta

---

[155] Ahmad Fathi Bahansi, *Al-Uqubah fi al-Fiqh...*, hlm. 14.

[156] Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu Juz VII...*, hlm. 5550–5551.

sebagai cara mencegah perusakan dan menyakiti orang lain, baik individu maupun kolektif.

Pandangan lain dikemukakan oleh Ibnu Taimiyah (1327 M). Ia mengatakan:[157]

> Hukuman dalam Islam dibuat sebagai bentuk rahmat (kasih sayang) Tuhan kepada hamba-Nya. Ia lahir dari rasa sayang kepada makhluk-Nya dan dari keinginan bagi kebaikan mereka. Karena itu, sebaiknya orang yang menghukum pelaku kejahatan mencari cara yang lebih baik bagi dirinya, sebagaimana cara orang tua mendidik anaknya atau seperti dokter terhadap pasiennya.

Pendirian Ibnu Taimiyah tersebut dapat dipahami bahwa hukuman dimaksudkan sebagai cara mengubah dan memperbaiki (reformatoris) perilaku kejahatan. Fathi Bahansi, ahli pidana Islam kontemporer, mengatakan:[158]

> Hukuman, dalam pandangan modern, mempunyai dua tugas sekaligus: mewujudkan keadilan dan menegakkan kemaslahatan sosial.

Pandangan-pandangan yang beragam tersebut tentu saja akan melahirkan konsekuensinya masing-masing. Pandangan pertama (*jawabir/retribution*) akan mengharuskan diberlakukannya hukuman sebagaimana yang tersurat

---

[157] Ibnu Taimiyah, *Fatawa Ibn Taimiyah* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 171. Lihat juga dalam Ahmad Fathi Bahansi, *Al-Uqubah fi al-Fiqh*..., hlm. 14.

[158] Ahmad Fathi Bahansi, *Al-Uqubah fi al-Fiqh*..., hlm. 23.

dalam teks hukum. Hukuman tersebut tidak boleh diganti dengan yang lain. Ia adalah pilihan satu-satunya. Misalnya, hukuman untuk pencuri adalah potong tangan, atau pezina 100 kali cambuk bagi yang masih lajang dan rajam bagi yang sudah menikah, haruslah dilaksanakan sebagaimana adanya. Pandangan ini pada umumnya diikuti oleh para penganut mazhab tekstualis yang konservatif dan fundamentalistik. Mereka percaya penegakan hukuman seperti yang ada dalam teks suci adalah sebuah keadilan dan kemaslahatan pada satu sisi, dan memberikan efek jera pada sisi yang lain. Ini berbeda dengan pandangan teori kedua (*az-zawajir/deterrence*) atau ketiga (*attadib*, mendidik, reformatoris).

Pandangan tersebut memberikan kemungkinan kepada pembuat undang-undang atau hakim untuk mengganti hukuman yang tertulis tersebut, dengan mempertimbangkan bentuk hukuman lain yang lebih memenuhi tujuannya, misalnya penjara. Mereka lebih melihat pada efek hukuman daripada sekadar membaca lahiriah teksnya. Belakangan, banyak ahli hukum yang menggabungkan kedua teori tersebut. Pendapat ini boleh jadi ingin mengatakan bahwa hukuman-hukuman yang tertulis adalah hukuman maksimal yang bisa diterapkan, tetapi ia bukanlah satu-satunya, melainkan bisa diganti dengan hukuman lain. Bahkan, boleh jadi hukuman mati juga harus ditiadakan sama sekali.

C. Efektivitas Hukuman dan Realitas Sosial

Perbincangan ini memaksa kita untuk menjawab pertanyaan pokok: bagaimana kita menemukan efektivitas

hukuman tersebut? Dengan kata lain, apakah penerapan hukuman mati dan hukuman berat yang lain berhasil menimbulkan efek jera bagi pelakunya dan ketakutan bagi yang lain? Jawaban ini menuntut kita untuk melakukan penelitian-penelitian empirik yang mendalam. Dalam konteks Indonesia yang sudah lama menerapkan hukuman mati dalam sejumlah undang-undangnya, misalnya, tampak sekali bahwa hukuman ini tidak mengurangi kejahatan pembunuhan.

Realitas sosial justru menunjukkan semakin seringnya aksi-aksi kejahatan yang dilakukan dengan menghilangkan nyawa orang, baik pembunuhan berencana, perampokan brutal, pemberontakan, ataupun terorisme. Hal ini tentu karena ada banyak hal/faktor yang terkait dengan kehidupan sosial kita yang lebih memicu aksi nekat orang untuk merampas hak hidup orang lain atau bahkan membunuh dirinya sendiri. Beberapa faktor utama antara lain adalah buruknya kondisi ekonomi masyarakat, pendidikan yang rendah dan tidak membangun karakter yang luhur, buruknya penegakan hukum dan sistem peradilan kita, dan lain-lain. Konteks sosial seperti ini seharusnya menjadi pertimbangan para legislator, para penegak hukum, dan para hakim dalam mengambil keputusan (vonis) hukuman.

Adalah menarik bagi kita untuk mengemukakan bahwa dalam sejarah Islam awal, konteks kemiskinan sosial yang meluas telah menjadi pertimbangan Umar bin Khathab Ra. untuk tidak menjatuhkan hukuman potong tangan terhadap pencuri yang sesungguhnya telah memenuhi syarat dijatuhkan hukuman tersebut. Pada kesempatan lain, Umar bin Khathab Ra. juga membebaskan hukuman potong tangan terhadap

seorang pembantu yang mencuri karena kelaparan, bahkan justru menghukum majikannya. Imam Malik bin Anas, seorang mujtahid besar dari Madinah, dalam karyanya, *Al-Muwaththa'*, menyebutkan:[159]

> Beberapa orang pembantu Hatib suatu hari mencuri untanya. Mereka menyembelih lalu memasaknya. Umar bin Khathab, setelah dilapori peristiwa tersebut, meminta Katsir bin Shalat menghukumnya dengan hukuman potong tangan. Tetapi, segera diberitahukan bahwa para pencuri itu terpaksa mencuri karena kelaparan. Umar memanggil Hatib, dan mengatakan, "Aku melihat kamu telah membiarkan mereka kelaparan. Maka, aku harus menghukummu dengan membayar denda." "Berapa harga untamu itu?" kata Umar. "400 dirham," jawab Hatib. "Kamu harus membayar 800 dirham."

Ibnu Abbas Ra. juga menetapkan fatwa hukum yang sama. Pada peristiwa seorang hamba sahaya yang mencuri himar, Ibnu Abbas Ra. memutuskan fatwa pembebasan hukuman potong tangan terhadapnya karena pertimbangan kelaparan, dan menghukum tuan atau majikannya dengan denda seharga himar yang dicuri tersebut.[160]

Teks-teks Al-Qur'an yang berbicara tentang hukuman *qishash* secara khusus, dan hukuman pidana yang lain, memperlihatkan kepada kita bahwa Tuhan menawarkan dua cara menghentikan tindak kejahatan tersebut. Pertama dengan cara

---

[159] Lihat Muhammad Mushthafa Syalabi, *Ta'lil al-Ahkam*..., hlm. 62–63.
[160] *Ibid*., hlm. 63.

membalas secara setimpal, dan kedua menganjurkan pemaafan dan menggantinya dengan hukuman lain. Menyebutkan hukuman dengan cara yang kedua ini tampaknya ingin ditekankan Tuhan. Sebab, Tuhan dengan jelas mengatakan: "Hal itu merupakan keringanan dan rahmat dari Tuhanmu." Jelas sekali bahwa pemaafan dari keluarga korban (tidak melakukan *qishash*) seraya menggantinya dengan cara yang lain (dalam hal ini ganti rugi) merupakan rahmat dari Tuhan. Dan, rahmat merupakan sifat Tuhan paling dominan dan mengalahkan kemarahan-Nya. Hadits Qudsi menyebutkan: "*Wa rahmati ghalabat ghadhabii* (Dan, rahmat-Ku mengalahkan kemarahan-Ku)."

Dalam sebuah hadits yang bicara tentang *qishash*, Nabi bersabda:

> "*Orang yang dibunuh, keluarganya diberikan hak untuk memilih yang terbaik dari dua hukuman: menerima* diyat *(ganti rugi) atau membalas.*"

Para ulama fiqh menyebutkan istilah lain dari pemaafan tersebut, yaitu *as-shulh*, yang secara literal berarti "perdamaian". Ahmad bin Sulaiman al-Uraini mengatakan:[161]

> Para ulama sepakat bahwa *as-shulh* (berdamai) adalah perbuatan yang dianjurkan agama, baik dalam pidana (*jinayat*) maupun lainnya.

[161] Ahmad bin Sulaiman al-Uraini, *Ash-Shulh 'an Jinayah al-'Amdiyyah 'ala an-Nafs wa maa Dunaha* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 2.

Menurut Ahmad bin Sulaiman al-Uraini, banyak teks-teks Al-Qur'an, hadits, ijma', dan dalil akal pikiran yang menganjurkan perdamaian.

Al-Qur'an, pada ayat lain, menyampaikan pernyataan yang sungguh menarik untuk direnungkan:

وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ۖ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ ﴿١٢٦﴾

"*Dan, jika kamu memberikan balasan maka balaslah dengan balasan yang sama dengan siksaan yang ditimpakan kepadamu. Akan tetapi, jika kamu bersabar, sesungguhnya itulah yang lebih baik bagi orang-orang yang sabar.*" (QS. an-Nahl [16]: 126).

Dengan pernyataan ini, Tuhan tampaknya tengah memberikan isyarat kepada kita untuk sebisa mungkin mencari cara lain dalam menghukum pelaku kejahatan tersebut. Ahli tafsir besar, Fakhruddin ar-Razi, mengatakan:[162]

> Ayat ini menjelaskan bahwa yang lebih utama adalah tidak membalas karena rahmat (kasih sayang) adalah lebih utama daripada hukuman yang keras, dan memberi manfaat adalah lebih utama daripada menyakiti.

Senada dengan maksud ayat tersebut, Nabi Muhammad Saw. mengingatkan umat beliau agar sungguh-sungguh

[162] Fakhruddin ar-Razi, *At-Tafsir al-Kabir Juz XX*..., hlm. 291.

berhati-hati dalam memutuskan hukuman dalam perkara pidana (*hudud*). Beliau bersabda:

> "*Hindarkanlah hukuman (maksimal) pidana (hudud) sedapat mungkin. Sungguh, seorang imam (kepala negara/penegak hukum) lebih baik keliru memaafkan daripada keliru menghukum. Jika kamu menemukan jalan keluar maka lakukanlah.*" (HR. Hakim).

Fathi Bahansi mengatakan bahwa dalam kasus perzinahan, para ulama sepakat bahwa hukuman *hudud* terhadapnya baru bisa ditetapkan sesudah adanya pembuktian empat orang saksi yang jujur. Hukuman *hudud* dinyatakan batal demi hukum, antara lain, *pertama*, jika saksi kurang dari empat orang; *kedua*, para saksi menyaksikan dengan mata kepalanya sendiri mengenai terjadinya persetubuhan dengan cara yang pasti; *ketiga*, para saksi tersebut menyampaikan kesaksiannya dengan cara yang sama; dan, *keempat*, mereka memberikan kesaksiannya dalam waktu dan tempat yang sama.[163]

Ayat-ayat al-Qur'an dan hadits tersebut telah memberikan isyarat atau petunjuk kepada kita agar mencari dan menggali cara-cara yang lebih baik untuk menghukum orang dengan tetap mengacu pada moralitas kemanusiaan Islam sebagaimana yang telah dikemukakan. Sepanjang kita dapat menemukan bentuk atau jenis hukuman dengan tidak menghilangkan nyawa manusia, tidak dengan cara-cara yang kejam dan

---

[163] Ahmad Fathi Bahansi, *Madkhal al-Fiqh al-Jina'i al-Islami* (Beirut: Dar al-Syuruq, 1989), hlm. 56–57.

merendahkan martabat manusia, maka tentu saja hal itu lebih baik dan yang seharusnya diambil. Selebihnya, biarlah Tuhan yang akan menentukannya kelak di akhirat.

Para ulama sepakat bahwa pelaksanaan (eksekusi) hukuman pidana (*hudud*) hanya di lakukan oleh pemerintah karena berkaitan dengan kepentingan umum. Mereka juga sepakat bahwa pelaksanaannya harus dilakukan dengan cara-cara yang tidak melampaui batas dari yang diperlukan, tidak berlebih-lebihan, atau dengan kata lain tidak dengan cara-cara yang mengandung kekejaman dan tidak manusiawi.

Banyak ayat Al-Qur'an yang melarang bertindak atau menghukum dengan cara yang melampaui batas:

وَلَا تَعْتَدُوْا ۗ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ ﴿٨٧﴾

"...*Dan, janganlah kamu melampaui batas. Sesungguhnya, Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.*" (QS. al-Maa'idah [5]: 87).

Nabi Muhammad Saw. bersabda:[164]

"*Sesungguhnya, Allah Swt. telah menetapkan keharusan berbuat baik kepada segala hal. Maka, jika kamu (masih) melaksanakan qishash, lakukanlah dengan cara yang baik. Jika kamu menyembelih binatang, sembelihlah dengan cara yang baik, tajamkan pisaumu, dan buatlah binatang tersebut tidak merasa kesakitan.*"

---

[164] *Ibid.*

Bahkan, terhadap orang yang sudah meninggal dunia (jenazah), Islam mengharuskan memperlakukannya dengan baik, seperti layaknya terhadap orang yang masih hidup. Islam melarang memperlakukannya dengan cara-cara yang kasar. Nabi Muhammad Saw. bersabda: *"Melukai mayat sama dengan melukai yang hidup."*

D. Menuju Hukuman yang Manusiawi dan Menghargai Martabat

Uraian singkat tersebut memberikan pengetahuan dan petunjuk kepada kita bahwa hukum dalam Islam dimaksudkan sebagai sarana atau instrumen penegakan keadilan dan kesejahteraan umat manusia. Sementara, tujuan hukuman dalam pandangan mayoritas besar ulama juga diarahkan untuk keadilan dan kebaikan sosial di satu sisi, dan sebagai cara mendidik atau memberikan pelajaran bagi terpidana sedemikian rupa sehingga kembali menjadi orang baik di sisi yang lain. Dua efek yang dituju oleh hukuman ini harus memperoleh perhatian yang sama. Perhatian kita atas yang satu tidak harus mengabaikan yang lain. Dengan kata lain, perhatian kita terhadap kepentingan masyarakat secara luas tidak dengan sendirinya mengabaikan perhatian kita terhadap individu terhukum. Dengan begitu, aturan hukum berikut sanksinya seharusnya dirumuskan dengan menghindari sejauh mungkin dan atau bahkan meniadakan cara-cara yang kejam, tidak manusiawi, dan tidak menghormati martabat manusia, tetapi dalam waktu sama, keadilan, ketertiban, dan kesejahteraan masyarakat dapat diwujudkan.

Penilaian kita atas suatu hukum, bahwa ia telah benar-benar memenuhi tujuan-tujuan normatifnya sesungguhnya bersifat rasional dan empiris, yakni dapat dipikirkan dan diusahakan, dan bukan masalah yang hanya terkait dengan kebenaran skriptural. Maka, aturan-aturan hukum sosial, termasuk pidana, yang spesifik dan tertulis dalam sumber-sumber skriptural dan autentik (*shahih*) bisa saja dianggap sebagai menegakkan moral karena lebih diterima sebagai solusi yang bersifat ketuhanan atas problem sosial yang ada dalam kondisi tertentu. Akan tetapi, dengan berubahnya kondisi, aturan-aturan hukum tersebut bisa saja gagal memenuhi tujuan-tujuan normatifnya, dan oleh karenanya perlu dan harus dikaji ulang.[165] Umar bin Khathab Ra. dan Ibnu Abbas Ra., sebagaimana dikemukakan sebelumnya, telah memberikan contoh yang baik mengenai problem ini.

Dari sinilah, sangatlah penting bagi kita untuk menemukan aturan dan sanksi yang efektif dan relevan bagi tercapainya tujuan-tujuan tersebut dalam konteks kita hari ini dan di sini. Hukuman tertentu boleh jadi efektif pada konteks tertentu, akan tetapi boleh jadi tidak efektif untuk konteks yang lain. Memukul anak yang nakal sebagai cara mendidik, misalnya, mungkin sesuai dan efektif pada masa lalu dan di tempat tertentu, tetapi tidak lagi sesuai dan efektif untuk masa sekarang dan di tempat yang lain. Mendidik anak yang nakal bisa dilakukan dengan memahami akar persoalannya.

Dalam konteks zaman di mana nilai-nilai kemanusiaan dijunjung tinggi, hukuman yang menyiksa dan merendahkan

---

[165] Khaled M. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan...*, hlm. 155.

martabat dianggap sudah tidak lagi relevan. Dunia internasional sudah menyepakati Konvensi Anti Penyiksaan. Indonesia ikut menandatangani konvensi ini dan meratifikasinya melalui UU No. 5 Tahun 1998. Ini tentu membawa konsekuensi bahwa negara berkewajiban untuk menghilangkan praktik penyiksaan dan perlakuan atau hukuman lain yang kejam, tidak manusiawi, dan perbuatan yang merendahkan martabat manusia.

Bagian Kelima:
Perempuan dan Dunia Kerja

Bab 1
Islam dan Pekerja Rumah Tangga

Indonesia acap disebut sebagai negeri subur makmur karena potensi sumber daya alamnya yang kaya raya. Tetapi, sejak paling tidak sepuluh tahun terakhir, di negeri ini, lebih dari 40 juta rakyatnya masuk dalam kategori miskin. Sebagian pengamat ekonomi menyebut angka seratus juta warga negara yang miskin. Dari jumlah itu, lebih dari lima juta warganya terpaksa mencari makan di negeri orang. Karena itu, Indonesia juga terkenal sebagai negara pengekspor pekerja migran. Mereka dikenal dengan sebutan Tenaga Kerja Indonesia (TKI), dan khusus untuk perempuan disebut TKW.

Beberapa negara penerima PRT antara lain Arab Saudi, Kuwait, Uni Emirat Arab, dan beberapa negara di Timur Tengah lainnya, juga Malaysia, Hongkong, Korea, Jepang, dan sebagainya. Para TKI/TKW pada umumnya bekerja sebagai pekerja rumah tangga (PRT). Dari cucuran keringat para TKI itu, menurut laporan BPN2TKI tahun 2008 saja, negara memperoleh penghasilan Rp. 130 triliun. Ini berarti bahwa

mereka telah menyumbang kepada devisa negara dalam jumlah yang luar biasa besar. Atas dasar itu, mereka mendapat predikat terhormat: "pahlawan".

A. PRT Mayoritas Perempuan

Fenomena warga Negara Indonesia yang bekerja sebagai PRT sebenarnya tidak hanya di luar negeri, melainkan juga di dalam negeri. Catatan *Jurnal Perempuan* pada Januari 2005 menyebutkan bahwa "saat ini, di Indonesia terdapat 2,5 juta orang yang menjadi PRT."[166] Penelitian lain menyebut angka lebih dari itu sampai tiga juta orang. Ini juga merupakan jumlah yang diketahui dan tercatat. Namun, hal penting yang perlu dicatat adalah bahwa 90% dari sekian juta PRT, baik yang bekerja di dalam negeri maupun di luar negeri, adalah perempuan.

Dewasa ini PRT, terutama PRT migran, telah menjadi isu krusial di negeri ini. Hampir setiap hari, kisah-kisah memilukan yang dialami oleh mereka mencuat ke permukaan dan diperbincangkan oleh masyarakat secara luas. Salah satu kisah memilukan dialami oleh seorang TKW bernama Siti Hajar. Seluruh media masa Indonesia memberikan perhatian yang cukup besar dengan membeberkan kisahnya selama berhari-hari. Siti Hajar adalah pekerja rumah tangga (PRT) yang menjadi korban kekerasan brutal dan tak manusiawi majikannya di Malaysia. Hampir semua bagian tubuhnya rusak, penuh luka akibat tusukan benda tajam dan terbakar api.

---

[166] *Jurnal Perempuan*, Januari 2005, edisi 39.

Siti Hajar bukanlah satu-satunya TKW yang mengalami kekerasan brutal. Telah ribuan PRT telah mengalami nasib yang sama, meskipun kisahnya tidak dipublikasikan seramai Siti Hajar. Kekerasan yang dialami oleh mereka sebenarnya tidak hanya menyerang fisik, tetapi juga mental dan ekonomi. Kekerasan fisik, misalnya, dalam bentuk kekerasan seksual—selain dipukul dan semacamnya—bahkan tidak sedikit yang diperkosa. Kekerasan mental, misalnya, dicaci-maki. Mungkin setiap hari, bahkan boleh jadi setiap jam, mereka mengalami kekerasan demikian. Kekerasan ekonomi, misalnya, gaji mereka tidak dibayar, atau dibayar secara tidak utuh dan tidak tepat waktu, atau tidak sesuai dengan perjanjian. Pendeknya, penderitaan mereka bisa berlipat berganda, dan hal itu dapat berlangsung sepanjang masa kerja mereka. Sebagian di antara mereka tampaknya sudah tidak sanggup lagi menanggungnya dan memilih bunuh diri.

Kekerasan terhadap PRT dalam arti umum lebih karena mereka dipandang sebagai orang-orang miskin, rendah, dan lemah di hadapan majikannya. Mereka, baik laki-laki maupun perempuan, diposisikan secara inferior sebagai warga kelas dua. Kaidah umum menyatakan bahwa relasi yang timpang antarmanusia, termasuk antara PRT dengan majikannya, berpotensi menimbulkan kekerasan.

B. Domestikasi Perempuan

Meskipun PRT bisa laki-laki dan bisa perempuan, akan tetapi fakta-fakta yang ditemukan menunjukkan bahwa mayoritas PRT adalah perempuan, bukan laki-laki. Sebutan

PRT lalu hampir selalu identik dengan kaum perempuan. Mengapa? Jawabannya bisa amat kompleks. Namun, jawaban paling umum adalah bahwa perempuan merupakan entitas yang paling layak atau seharusnya bekerja di ruang domestik. Sementara, laki-laki merupakan entitas sosial yang paling layak dan seharusnya bekerja di luar rumah, ruang publik, dan politik. Pandangan umum ini mengakar dalam berbagai tradisi masyarakat di dunia sejak ribuan tahun yang lalu.

Pembagian kerja semacam itu terkait dengan sejumlah asumsi, tetapi dikonstruksi sebagai norma yang baku. *Pertama*, diasumsikan bahwa perempuan adalah makhluk yang lemah dan bodoh. Untuk manusia seperti ini, sangatlah masuk akal dan adil jika diberi pekerjaan yang ringan dan tidak memerlukan kecerdasan otak. Pekerjaan domestik dianggap merupakan pekerjaan yang relatif lebih ringan dibanding kerja publik dan politik. Memasak, mencuci, membersihkan kamar, dan mengasuh anak adalah pekerjaan yang tidak memerlukan pikiran dan intelektualitas yang tinggi. Sementara, mencangkul, memikul, dan mengurus masyarakat adalah pekerjaan berat dan diperlukan pikiran yang cerdas. Karena itulah, maka menurut pandangan itu, PRT memang sudah menjadi kodrat bagi ruang kerja perempuan dan tidak bagi laki-laki.

Dalam konteks agama dan budaya, keberadaan perempuan di ruang domestik dipandang sebagai norma agama dan budaya. Ini terkait dengan fungsinya sebagai ibu rumah tangga yang harus mengurus anak-anak dan melayani suami. Kodrat perempuan dalam budaya adalah "kasur, sumur, dan dapur", atau "masak, *macak* (berdandan), dan *manak* (melahirkan)".

Keberadaan perempuan bekerja di ruang domestik, dengan begitu, terkait erat dengan fungsi reproduksinya.

Kedua, dalam pandangan keagamaan, kehadirannya di ruang publik dianggap dapat menimbulkan masalah sosial yang serius. Pekerjaan perempuan di luar rumah lebih banyak menimbulkan "fitnah". Al-Qur'an, menurut pandangan ini, telah menegaskan:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ

> "*Dan, hendaklah kamu tetap di rumahmu, dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliah yang dahulu....*" (QS. al-Ahzab [33]: 33).

Wacana keagamaan dan budaya ini dihadirkan dan dibakukan dalam masyarakat melalui berbagai media dan sarana budaya, politik, dan agama, sekali lagi, selama berabad-abad.

C. Perempuan: Beban Ganda dan Terdiskriminasi

Pandangan-pandangan tersebut tentu saja merupakan hasil pemikiran yang tidak kritis. Fakta-fakta sosial menunjukkan bahwa kaum perempuan memiliki kemampuan fisik dan kecerdasan intelektual yang relatif sama dengan laki-laki. Bahkan, dalam banyak kenyataan hari ini, secara fisik dan mental perempuan justru lebih tangguh daripada

laki-laki. Ketika laki-laki menyerah dan tak berdaya terhadap tekanan ekonomi yang bertubi-tubi dan melelahkan akibat krisis yang panjang, perempuan justru tampil bekerja untuk menolong keluarganya dengan seluruh risiko yang harus ditanggungnya. Cerita banyak PRT memperlihatkan bahwa tugas dan kewajiban mereka sungguh amat berat. Meski dalam kontrak atau perjanjian telah ada aturan waktu, tetapi pada kenyataannya mereka bekerja tanpa kenal istirahat yang cukup. Kenyataan ini menunjukkan dengan jelas bahwa pekerjaan PRT sesungguhnya tidaklah ringan sebagaimana yang dipersepsi banyak orang selama ini.

Kehadiran perempuan di ruang publik untuk kerja-kerja sosial, ekonomi, budaya, dan politik telah menjadi bagian dari sejarah Islam masa Nabi Muhammad Saw. dan para sahabat beliau. Khadijah Ra., istri nabi, adalah pedagang besar yang sukses, sedangkan Aisyah Ra., juga istri beliau, di samping merupakan perempuan paling cerdas, juga pemimpin politik terkemuka pada masanya. Ini berarti bahwa perempuan bukan hanya entitas reproduktif, tetapi juga produktif.

Kita sungguh-sungguh tidak habis pikir—meski konon secara norma agama dan tradisi—bahwa perempuan harus selalu berada di rumah bersama suami dan anak-anaknya, dan tidak boleh pergi jauh meninggalkan mereka. Tetapi, realitas telah memperlihatkan kepada kita betapa banyak perempuan yang direlakan, kadang-kadang dipaksa oleh keluarganya, termasuk oleh suaminya, bekerja ke luar negeri dengan iringan doa untuk menjadi TKW berikut risikonya yang amat berat. Bukankah ini merupakan kenyataan pandangan yang ambigu?

Norma agama tampaknya tak mampu membendung arus besar PRT perempuan ke luar negeri.

Secara intelektual, fakta-fakta sosial juga memperlihatkan bahwa perempuan telah banyak yang memiliki keahlian relatif lebih baik dan lebih cerdas daripada laki-laki. Jika fakta masih menunjukkan jumlah laki-laki yang ahli lebih banyak dari perempuan maka hal itu bukan soal potensi inheren perempuan, bukan karena kodrat perempuan, tetapi hasil dari konstruksi sosial yang ditanamkan selama berabad-abad yang membatasi ruang pendidikan kaum perempuan. Dan, konstruksi inilah yang kemudian melahirkan ketidakadilan dan kekerasan, sebagaimana yang sudah dikemukakan. Ketidakadilan dan kekerasan merupakan pelanggaran terhadap hak-hak manusia.

Jika PRT dianggap sebagai manusia miskin dan berkualitas rendah, sementara perempuan juga dipandang sebagai entitas subordinat laki-laki, maka kekerasan terhadap PRT perempuan menjadi berganda: sebagai PRT dan sebagai perempuan itu sendiri. Maka, kekerasan terhadap mereka adalah pelanggaran hak-hak asasi berganda.

D. Islam dan Hak-Hak PRT

Manusia, jenis kelamin apa pun, dalam pandangan Islam, adalah ciptaan Tuhan yang paling terhormat dibanding ciptaan-Nya yang lain. Kehormatan ini, di samping karena ia makhluk yang berpikir dan mencipta, adalah karena bekerja. Tiga hal ini merupakan milik khas manusia, dan menjadi cara mereka mempertahankan, meningkatkan, memperoleh

kesejahteraan hidup, dan menyempurnakan eksistensinya. Al-Qur'an menyatakan:

هُوَ اَنْشَاَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيْهَا

"*...Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu pemakmurnya....*" (QS. Huud [11]: 61).

Oleh karena, maka bekerja menjadi hak asasi manusia. Terdapat banyak ayat Al-Qur'an yang menyerukan manusia untuk bekerja di mana saja dan apa saja yang sesuai dengan kecenderungan dan pilihannya. Beberapa di antaranya sebagai berikut:

فَامْشُوْا فِيْ مَنَاكِبِهَا وَكُلُوْا مِنْ رِّزْقِهٖۗ وَاِلَيْهِ النُّشُوْرُ ﴿١٥﴾

"*...Maka, berjalanlah di segala penjurunya, dan makanlah sebagian dari rezeki-Nya. Dan, hanya kepada-Nya-lah kamu (kembali setelah) dibangkitkan.*" (QS. al-Mulk [67]: 15).

فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِى الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ وَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِيْرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ﴿١٠﴾

"*Apabila telah ditunaikan shalat maka bertebaranlah kamu di muka bumi, dan carilah karunia Allah, dan ingatlah Allah banyak-banyak, supaya kamu beruntung.*" (QS. al-Jumu'ah [62]: 10).

قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ

"Katakanlah: 'Tiap-tiap orang berbuat menurut keadaannya masing-masing...." (QS. al-Israa' [17]: 84).

Dari beberapa ayat Al-Qur'an ini, kita bisa mengatakan bahwa bekerja adalah bagian dari pengabdian kepada Allah Swt., ibadah, apa pun pekerjaan tersebut, sepanjang dimaksudkan untuk membuatnya eksis dan dengan cara yang baik (halal). Bekerja juga bisa bernilai *jihad fi sabilillah* (berjuang di jalan Allah Swt.) jika ia dimaksudkan untuk membantu atau menolong keluarganya, atau bahkan orang lain. Ini berlaku bagi siapa saja, baik laki-laki maupun perempuan.

Perempuan, seperti halnya laki-laki, dituntut untuk bekerja guna memperoleh penghidupan yang layak, atau juga untuk memenuhi kebutuhan keluarganya. Dan, ia dapat memilih pekerjaannya di mana saja, di ruang mana pun, sesuai dengan potensi dan kapasitas yang dimilikinya.

Al-Qur'an tidak menyebutkan bahwa pekerjaan perempuan di ruang domestik, bukan di ruang publik. Perempuan dan laki-laki dapat bekerja di dalam maupun di luar rumah. Bekerja sebagai PRT tidaklah lebih rendah daripada pekerjaan atau profesi yang lain selama dilakukan dengan cara dan untuk tujuan yang baik.

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾

"Barang siapa yang mengerjakan amal shalih, baik laki-laki maupun perempuan, dalam keadaan beriman maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik. Dan, sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan." (QS. an-Nahl [16]: 97).

PRT, demikian juga para pekerja yang dianggap rendah dan lemah lainnya, dalam banyak hal merupakan orang-orang yang sesungguhnya memiliki peran dan jasa yang besar bagi majikannya. Betapa para pemilik rumah besar dan kaya raya akan menjadi pusing manakala tidak ada para PRT yang menjaga dan mengurus segala keperluan dalam rumah tangganya. Mereka memiliki keahlian yang tidak dimiliki atau tidak mampu dilakukan oleh para majikan. Mereka pada kenyataannya turut andil dalam keberhasilan atau kesuksesan para majikan mereka. Nabi dengan jelas bersabda:

"Sesungguhnya kalian ditolong dan diberi rezeki oleh orang-orang yang lemah di antara kalian."

Hadits ini cukup memberi petunjuk bagi kita untuk menghargai orang-orang yang kita anggap lemah baik atas dasar profesi maupun jenis kelamin. Maka, bagaimanakah Islam mengatur relasi antara majikan dan PRT?

Dari sumber-sumber Islam, kita menemukan sejumlah petunjuk yang sangat menarik. Al-Qur'an memang tidak menyebut secara rinci persoalan ini. Tetapi, begitu banyak hadits yang menguraikannya. *Pertama*, para pekerja secara

umum dan pekerja rumah tangga secara khusus adalah manusia sebagaimana yang lain. Ia wajib diperlakukan dengan baik sebagai layaknya manusia dan diberikan upah serta kebutuhan yang mencukupi. Sebuah hadits menyatakan:

> "*Siapa saja yang mempekerjakan orang maka jika si pekerja tidak punya istri, ia hendaknya mencarikan istri baginya; jika ia tidak mempunyai pembantu, majikan hendaknya menyediakan pembantu; jika ia tidak mempunyai rumah, majikan hendaknya menyediakan rumah.*" (HR. Abu Daud).

Dalam hadits yang lain, Nabi Muhammad Saw. bersabda:

> "*Para pelayan adalah saudara-saudaramu. Allah Swt. menjadikan mereka di bawah kekuasaanmu. Maka, berilah mereka makan dari apa yang kamu makan, berilah pakaian seperti apa yang kamu pakai, dan janganlah membebani pekerjaan yang tidak mampu mereka kerjakan.*"

Ibnu Mundzir, seorang ulama dan ahli hadits terkemuka, mengatakan bahwa para ulama sepakat berpendapat bahwa PRT wajib diberi makan seperti makanan majikannya. Ia juga wajib diberi pakaian yang layak, bahkan lebih utama jika diberikan yang lebih baik dari apa yang biasa dipakai (berharga) oleh majikannya. Dan, yang lebih utama lagi adalah mengajak mereka makan bersama. Jika tidak mau makan bersama

mereka maka berilah makanan yang dihidangkan itu kepada mereka satu atau dua.

Para PRT juga harus diperlakukan dengan santun, tidak boleh direndahkan, dan sama sekali tidak boleh dianggap layaknya budak. PRT adalah manusia merdeka. Nabi Muhammad Saw. bahkan menganjurkan agar memanggil mereka layaknya anak atau anggota keluarganya sendiri. Beliau bersabda:

> "*Kalian semua adalah hamba-hamba Allah Swt., dan semua kaum perempuan adalah hamba-hamba Allah Swt. Maka, janganlah kalian menyebut mereka 'budakku', tetapi katakanlah 'anak-anak mudaku'.*" (HR. Muslim).

Hak PRT dan kewajiban majikan yang lain adalah bahwa mereka tidak boleh diperlakukan dengan cara-cara yang mengandung kekerasan. Nabi bersabda: "*Jangan kamu pukul hamba-hamba Allah Swt. perempuan.*" Aisyah Ra. memberikan kesaksiannya dengan mengatakan: "*Nabi sama sekali tidak pernah memukul istri maupun pembantunya.*"

Dan, manakala makanan yang dimasaknya tidak cukup sedap, nabi tidak pernah memarahinya. Jika majikan melakukan kesalahan, baik di sengaja ataupun tidak, maka etika Islam mewajibkannya meminta maaf. Nabi, meski tak pernah melukai pembantu beliau, adalah sosok yang paling banyak meminta maaf kepadanya. Ketika beliau ditanya tentang berapa kali nabi meminta maaf kepada pembantu beliau, beliau menjawab lebih dari 70 kali dalam sehari. Ini adalah cara beliau membalas utang budi beliau kepada PRT

sekaligus ingin menyenangkan hatinya. Nabi memang selalu mengucapkan terima kasih atas pelayanan mereka.

Lebih dari itu, hak-hak ekonomi PRT wajib dipenuhi oleh sang majikan. Dalam salah satu hadits, nabi memperingatkan kepada para majikan agar memenuhi hak-hak pekerja sebagaimana yang sudah ditetapkannya dalam kontrak sebelumnya. Kelalaian majikan memberikan upah kepada pekerja adalah sebuah pengkhianatan. Tindakan majikan tidak hanya melanggar aturan negara yang patut dihukum sesuai dengan undang-undang yang berlaku, tetapi juga diancam oleh Tuhan dengan hukuman di akhirat. Beliau bersabda:[167]

> "*Ada tiga orang yang kelak menjadi musuhku di Hari Akhirat. Mereka yang bersumpah untuk setia kepada-Ku, tetapi mereka melanggarnya; mereka yang memperjualbelikan manusia merdeka, lalu memakan hasilnya; dan, mereka yang mempekerjakan buruh, menerima keuntungan darinya, tetapi ia tidak memberinya upah yang semestinya.*" (HR. Bukhari, Muslim, dan Ahmad).

> "*Nabi melarang mempekerjakan orang tanpa menjelaskan upahnya lebih dahulu.*" (HR. Ahmad)

> "*Siapa saja yang mempekerjakan orang, ia wajib menyebutkan upahnya.*"

[167] Asy-Syaukani, *Nail al-Authar Juz VI* (Tanpa Kota: Maktabah Syamilah, Tanpa Tahun), hlm. 32–36.

Dalam hadits lain, nabi bersabda:[168]

"Berikan segera upah pekerja sebelum keringatnya kering."

Upah adalah hak pekerja dan kewajiban majikan. Jika majikan tidak memberinya upah maka ia berhak menuntutnya. Sebagian ahli fiqh Islam bahkan menegaskan bahwa pekerja boleh menahan barang milik majikan yang dihasilkan dari kerjanya sebagai jaminan jika majikan tidak membayarnya, tanpa harus menunggu keputusan pengadilan.[169]

PRT adalah manusia dengan seluruh kapasitas fisiknya yang terbatas. Ia berhak untuk mendapatkan istirahat yang cukup. Karena itu, para majikan tidak dibenarkan membebani para pekerjanya di luar kemampuan. Al-Qur'an menyebutkan bahwa Tuhan tidak pernah membebani makhluk-Nya dengan kewajiban-kewajiban yang tidak mampu ditanggungnya:

"Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya...." (QS. al-Baqarah [2]: 286).

Nabi Muhammad Saw. bersabda: *"Sesungguhnya, tubuhmu mempunyai hak."* Hak tubuh adalah istirahat yang cukup,

[168] Jalaluddin as-Suyuthi, *Jami' ash-Shaghir Juz I...*, hlm. 76.

[169] Al-Kasani, *Badai' ash-Shanai' Juz IV* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 204.

sehat, berdaya, dan dihormati. Semua hak ini harus mendapat jaminan perlindungan dari kita sebagai umat beragama. Sebab, dalam etika Islam, seorang Muslim adalah saudara bagi Muslim yang lain. Satu atas yang lain tidak dibenarkan menyakiti dan merendahkan. Apa yang menjadi penderitaan seseorang, seharusnya adalah juga derita bagi saudaranya.

Di atas itu, negara harus menjadi ujung dari seluruh jaminan atas hak-hak warganya, apa pun jenis kelaminnya, atau profesinya, termasuk PRT. UUD 1945 Pasal 281 Ayat (4) menyatakan: "Perlindungan, pemajuan, penegakan, dan pemenuhan hak asasi manusia adalah tanggung jawab negara, terutama pemerintah." Sebelumnya, UUD 1945 Pasal 281 Ayat 2 menegaskan: "Setiap orang berhak bebas dari perlakuan yang bersifat diskriminatif atas dasar apa pun dan berhak mendapat perlindungan terhadap perlakuan yang bersifat diskriminatif."

Bab 2
Pekerja Migran dan Tanggung Jawab Agama dan Negara

Pada tanggal 25 Mei 2011 pagi, satu lagi Tenaga Kerja Wanita (TKW) dipulangkan dalam keadaan sudah tak bernyawa. Kali ini adalah Maryunah, TKW asal Indramayu yang bekerja di Arab Saudi. Dan, yang lebih mengenaskan, dua bola mata Maryunah sudah tidak ada, dan terdapat ketidakwajaran dalam perut Maryunah. Menurut keluarganya, selama bekerja di Arab Saudi, Maryunah kerap mendapat perlakuan semena-mena oleh majikannya. Tragedi yang lain menyebutkan bahwa Siti Sukaesih, seorang TKW asal Sukabumi, Jawa Barat, dianiaya oleh majikannya selama berada di Kota Saif, Yordania. Selama tiga tahun, Siti Suaesih dipukul, dicambuk, serta dihantam benda tumpul lainnya hingga tubuhnya penuh bekas luka lebam.

Kisah tersebut adalah sebagian kecil saja dari beribu kekerasan yang dialami oleh para pekerja migran perempuan (istilah lain dari TKW). Kekerasan demi kekerasan yang dialami oleh mereka mengambil beragam modus, mulai dari pelecehan seksual, pemerkosaan, kekerasan fisik, penelantaran, tak digaji berbulan-bulan atau bertahun-tahun, sampai hukuman gantung dan sebagainya. Dalam situasi mutakhir, tidak sedikit di antara mereka masuk dalam perangkap benang kusut perdagangan manusia (*trafficking*), sebuah nama lain bagi praktik perbudakan manusia dengan modus yang lebih sistemik dan terorganisir. Potret kekerasan terhadap mereka berlangsung secara berlapis-lapis, mulai dari tahap penampungan di tempat kerja sampai pemulangan.

Penderitaan berhari-hari dan kematian yang mengenaskan atau bahkan sia-sia para pekerja, terutama perempuan, di luar negeri hampir setiap hari dikabarkan oleh berbagai media masa, lembaga-lembaga swadaya masyarakat yang mengadvokasi mereka, dan lembaga-lembaga negara, seperti Komnas Perempuan. Kenyataan-kenyataan ini memperlihatkan kepada kita bahwa para pekerja migran kita masih dianggap sebagai entitas sosial yang belum diperlakukan secara manusiawi. Hak-hak kemanusiaan mereka terampas oleh sebuah sistem sosial, ekonomi, dan politik yang diskriminatif.

Bagi para pekerja migran perempuan, diskriminasi yang mereka alami selalu bersifat berlapis-lapis. Diskriminasi atas nama pekerjaan mereka dengan segala penderitaannya di satu sisi, dan diskriminasi atas nama jenis kelamin mereka di sisi yang lain. Kaum perempuan masih dianggap sebagai entitas subordinat dan marginal. Akibatnya, mereka menjadi

pekerja migran yang paling rentan terhadap dan paling banyak mengalami kekerasan. Status gender perempuan seakan-akan sah saja untuk dieksploitasi. Ini adalah realitas hari ini kita yang sangat menyedihkan sekaligus merengkuh sisi kemanusiaan kita. Sementara, di sisi lain, para pekerja migran yang jumlahnya berjuta-juta itu secara faktual telah menyumbang devisa negara dalam jumlah triliunan rupiah. Sumbangan devisa negara dari TKI masih menduduki urutan kedua setelah sektor minyak dan gas.

Perempuan, yang merupakan bagian terbesar (mayoritas) para pekerja migran Indonesia, telah mempertaruhkan segala potensinya dan menguras keringat dan air matanya untuk menghidupi sekian juta orang: dirinya sendiri, anak-anak, suami/istri, dan keluarganya yang lain.

A. Pekerja Migran dan Tanggung Jawab Agama

Problem pekerja migran, sebagaimana sudah disebutkan, tentu saja tidak boleh dibiarkan berlangsung terus-menerus. Sistem sosial yang diskriminatif dan eksploitatif terhadap mereka harus segera dihentikan. Membiarkan keadaan ini sama artinya dengan membiarkan berlangsungnya pelanggaran terhadap hak-hak dasar manusia. Maka, setiap kita dituntut untuk mengambil bagian bagi upaya-upaya melindungi dan menanggulangi realitas yang diskriminatif tersebut.

Dalam teks keagamaan Islam, praktik dehumanisasi dinyatakan sebagai kezhaliman (penindasan) dan kemungkaran yang wajib diperangi. Agama dihadirkan oleh Tuhan tidak lain

hanyalah untuk membebaskan manusia dari sistem kehidupan yang zhalim di satu sisi, dan menegakkan keadilan di sisi yang lain.

يَّهۡدِيۡ بِهِ اللّٰهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضۡوَانَهٗ سُبُلَ السَّلٰمِ وَيُخۡرِجُهُمۡ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوۡرِ

"Dan, (dengan kitab itu pula) Allah mengeluarkan orang-orang itu dari gelap gulita kepada cahaya yang terang-benderang...." (QS. al-Maa'idah [5]: 16).

Hal ini adalah misi utama dan paling sentral agama-agama. Dalam sebuah Hadits Qudsi, Allah Swt. berfirman:

"Wahai hamba-hamba-Ku, Aku haramkan kezhaliman terhadap diri-Ku, dan Aku jadikan kezhaliman itu juga haram di antara kamu. Maka, janganlah kami saling menzhalimi satu atas yang lain."

Setiap upaya dan cara, dari mana pun datangnya, untuk menghapuskan kezhaliman dan menegakkan keadilan adalah misi utama agama. Nabi Muhammad Saw., dalam pidato beliau yang disampaikan di hadapan umat beliau di Arafah pada Haji Perpisahan, antara lain menyatakan:

"Ingatlah, bahwa jiwamu, hartamu, dan kehormatanmu adalah suci seperti sucinya hari ini."

Dalam sebuah Hadits Qudsi, disebutkan:

> "*Ada tiga orang yang kelak menjadi musuhku di Hari Akhirat. Mereka yang bersumpah untuk setia kepada-Ku, tetapi mereka melanggarnya; mereka yang memperjualbelikan manusia merdeka, lalu memakan hasilnya; dan, mereka yang mempekerjakan buruh, menerima keuntungan darinya, tetapi ia tidak memberinya upah yang semestinya.*" (HR. Bukhari, Muslim, dan Ahmad).

Praktik-praktik perendahan martabat manusia, kekerasan dan kezhaliman wajib dihapuskan. Semuanya merupakan bentuk pengingkaran terhadap hak-hak dasar manusia (*munkar*). Nabi Muhammad Saw. telah memerintahkan kepada siapa saja yang melihat kemungkaran ini untuk melakukan tindakan dengan segala cara. Beliau bersabda:

> "*Siapa saja di antara kalian yang melihat praktik kemungkaran, ia wajib bertindak mengubahnya dengan tangannya. Jika tidak mampu maka dengan lidah. Jika tidak mampu maka dengan hatinya. Yang terakhir ini cara yang paling lemah.*" (HR. Muslim dan Ahmad).

Tindakan dengan "tangan" adalah tindakan dengan otoritas negara yang dalam konteks modern didasarkan pada hukum dan perundang-undangan. Ini adalah kewajiban pemerintah dan para pengambil kebijakan publik. Tindakan dengan "lidah" adalah tindakan melalui cara-cara dakwah

(penyebaran informasi), pendidikan, penguatan sumber daya sosial, dan kerja-kerja sosio-kultural yang lain. Ini adalah kewajiban para tokoh masyarakat, para tokoh agama, dan institusi-institusi sosial-kultural lainnya. Sementara, tindakan dengan "hati" adalah tindakan pengingkaran dan penolakan terhadap praktik-praktik kemungkaran tersebut. Ini menjadi cara setiap individu dalam masyarakat.

Sabda Nabi Muhammad Saw. tersebut memperlihatkan kepada kita bahwa penghapusan segala bentuk kemungkaran dan kezhaliman di satu sisi dan penegakan keadilan di sisi yang lain merupakan tanggung jawab kolektif manusia dengan fungsi sosialnya masing-masing. Sistem sosial yang mendehumanisasi manusia harus ditanggulangi secara sinergis dan bersama-sama serta dengan langkah-langkah strategis.

B. Akar Masalah

Pekerja migran, diakui oleh banyak pihak, sebagai salah satu problem besar yang sedang dihadapi oleh Negara Indonesia. Sejumlah orang sepakat bahwa akar dari masalah ini adalah kemiskinan dan kelangkaan ruang kerja bagi mereka di negara mereka sendiri. Kemiskinan adalah faktor utama mengapa masyarakat dengan sangat terpaksa bekerja di luar negeri. Mereka yang miskin dan menganggur bersedia meninggalkan sanak-keluarganya, kampung halaman, dan teman-teman yang dicintainya untuk bekerja di negara-negara luar yang menjanjikan penghasilan (gaji/upah), bahkan meski akan menghadapi segala konsekuensi dan risiko yang sangat pahit di tempat mereka bekerja. Penderitaan karena lapar acap

kali tak bisa lagi ditawar dengan ancaman-ancaman neraka sekalipun. Orang sering mengatakan, "Tuntutan perut tidak bisa ditunda."

Dalam banyak kenyataan, kemiskinan juga sanggup mengantarkan orang menempuh jalan hidup yang melanggar nilai-nilai yang diagungkan oleh agama, seperti menjadi pelacur, merampok, dan sebagainya. Kekuatan dan keteguhan mempertahankan moral personal sering kali runtuh menghadapi sakitnya penderitaan akibat kemiskinan. Nabi bersabda: "*Kemiskinan menghampiri orang untuk bertindak kufur*." Kata "kufur" di sini tidak selalu berarti pindah agama, tetapi lebih sering berarti pengingkaran terhadap nilai-nilai kemanusiaan yang luhur.

Akar kedua yang tidak kurang mendasarnya adalah masih kuatnya tradisi dan budaya yang timpang gender. Bangunan sosial masyarakat kita masih menempatkan perempuan sebagai makhluk domestik dan sekaligus mendudukkan mereka sebagai warga kelas dua (subordinat). Dalam struktur sosial seperti ini, perempuan akan selalu tergantung kepada laki-laki (suami). Hidup dan mati perempuan, dalam konteks masyarakat patriarkis, sangat tergantung pada laki-laki. Keadaan ini pada gilirannya membuat kaum perempuan akan selalu dipandang rendah, dimarginalkan, dan didiskriminasi dalam berbagai ruang kehidupannya.

Di sisi lain, perempuan juga dibebani tanggung jawab ekonomi keluarganya sedemikian besar dan kadang penuh risiko. Ketika laki-laki atau suami miskin, atau menjadi miskin karena ketiadaan pekerjaan atau di PHK, maka kaum perempuan paling banyak menderita jauh lebih banyak

daripada kaum laki-laki. Kerja perempuan menjadi berganda-ganda. Di samping mereka diharuskan bekerja untuk urusan-urusan domestik (melayani suami, mendidik dan mengasuh anak-anak), mereka juga harus bekerja di luar rumah demi mencari tambahan penghasilan bagi keluarganya. Fungsi pemberi nafkah keluarga yang oleh norma-norma agama, budaya, dan UU No. 1/1974 yang dibebankan kepada atau merupakan kewajiban laki-laki, kini mengalami perubahan demikian besar.

C. Tanggung Jawab Agamawan dan Institusi Keagamaan

Institusi keagamaan merupakan representasi kehendak-kehendak sosial dan komunitas beragama yang diorganisir secara kultural. Secara umum, institusi tersebut berfungsi sebagai wadah bagi upaya-upaya transformasi sosial dan kultural berdasarkan cita-cita agama. Dalam banyak realitas di mana pun di dunia, institusi keagamaan mempunyai peran yang sangat strategis dan sering kali memberikan kontribusi besar atau bahkan ikut menentukan dalam proses pengambilan keputusan publik/politik oleh negara. Organisasi-organisasi Islam, seperti NU dan Muhammadiyah, dalam sejarah panjang Indonesia, telah memainkan peran penting dalam banyak aspek kehidupan berbangsa dan bernegara.

Dari sini maka keterlibatan dan partisipasi organisasi keagamaan dalam mengatasi kompleksitas problem buruh migran adalah niscaya di satu sisi, dan sangat strategis di sisi yang lain. Niscaya karena agama memang dihadirkan

oleh Tuhan untuk memanusiakan manusia, membebaskan manusia dari sistem penindasan, menegakkan keadilan, dan menyejahterakan masyarakat. Ia strategis karena organisasi dan lembaga keagamaan, semacam NU dan Muhammadiyah, memiliki basis anggota di akar rumput dengan seperangkat instrumen organiknya.

Mayoritas buruh migran Indonesia secara kultural berafiliasi ke organisasi keagamaan terbesar itu, terutama NU. Secara geografis, daerah basis buruh migran Indonesia adalah area mayoritas warga *Nahdliyin*. Beberapa daerah yang sering disebut sebagai basis NU sekaligus pengirim tenaga kerja migran dalam jumlah besar antara lain Jawa Timur, Madura, Jawa Tengah, Jawa Barat, terutama Indramayu, Sukabumi, dan Cirebon, serta Nusa Tenggara Barat, Lampung, dan daerah-daerah lain.

Fakta ini seharusnya menggugah kesadaran institusi keagamaan (NU) tersebut untuk berpartisipasi secara aktif bagi upaya-upaya penanganan problem buruh migran. Ini adalah tantangan paling riil bagi organisasi keagamaan berbasis akar rumput ini. Secara kultural pula, NU dan pesantren memiliki potensi besar untuk dapat melaksanakan tugas-tugas tersebut. Kepemimpinan para ulama dan kiai di pesantren sering kali menjadi faktor yang ikut menentukan keberhasilan proyek sosial kemanusiaan. Pesantren adalah kekuatan sosial tertinggi atau *grass root power* di Indonesia. Pesantren bisa memberi masukan—bahkan mendesak—pemerintah untuk melakukan perubahan. Sosiolog Universitas Indonesia, Robert MZ Lawang, menyatakan bahwa jika kekuatan pesantren difungsikan maka banyak sekali masalah di Indonesia yang dapat diatasi.

Demikian pula organisasi keagamaan Islam lainnya, seperti Muhammadiyah dan lain-lain. Meskipun untuk kasus buruh migran Muhammadiyah boleh jadi relatif tidak banyak menghadapi problem yang menimpa anggotanya, akan tetapi organisasi ini juga dituntut hal yang sama atas dasar tanggung jawab keagamaan, kebangsaan, dan prinsip-prinsip kemanusiaan universal.

Ada banyak hal yang seharusnya dapat dilakukan oleh organisasi keagamaan dalam menghadapi problematika buruh migran. *Pertama*, adalah merumuskan program-program kerja sosial-ekonomi yang berperspektif kemanusiaan dalam rangka menyelamatkan masyarakat dari kemiskinannya. Saya selalu berharap agar organisasi keagamaan besar, seperti NU, memberikan prioritas programnya pada isu-isu kemiskinan dan peningkatan pendidikan masyarakat akar rumput yang menjadi basisnya. Nabi Muhammad Saw. bersabda:

إِنَّ الْمُفْلِسَ مِنْ أُمَّتِي مَنْ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِصَلَاةٍ وَصِيَامٍ وَزَكَاةٍ وَيَأْتِي وَقَدْ شَتَمَ هٰذَا وَقَذَفَ هٰذَا وَأَكَلَ مَالَ هٰذَا وَسَفَكَ دَمَ هٰذَا وَضَرَبَ هٰذَا فَيُعْطَى هٰذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ وَهٰذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ فَإِنْ فَنِيَتْ حَسَنَاتُهُ قَبْلَ أَنْ يُقْضَى مَا عَلَيْهِ أُخِذَ مِنْ خَطَايَاهُمْ فَطُرِحَتْ عَلَيْهِ ثُمَّ طُرِحَ فِي النَّارِ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ وَالتِّرْمِذِيُّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

"Barang siapa bangun pada waktu pagi dan berniat menolong orang yang teraniaya dan memenuhi keperluan orang Islam, baginya pahala yang sama dengan haji mabrur. Hamba Allah Swt. yang paling dicintai adalah yang paling banyak memberi manfaat bagi orang lain (manusia), dan amal yang paling utama adalah memasukkan rasa bahagia pada hati orang yang beriman, menutup rasa lapar orang lain, membebaskannya dari kesulitan hidup, atau membayarkan utangnya."

Suatu kali, Rasulullah Saw. pernah bertanya kepada para sahabat beliau, "Tahukah kalian, siapakah orang yang bangkrut?"

Para sahabat menjawab, "Orang yang tidak lagi punya apa-apa, wahai Rasulullah."

Nabi melanjutkan, "Tidak demikian." Lalu, beliau bersabda:

إِنَّ الْمُفْلِسَ مِنْ أُمَّتِي مَنْ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِصَلَاةٍ وَصِيَامٍ وَزَكَاةٍ وَيَأْتِي وَقَدْ شَتَمَ هذَا وَقَذَفَ هذَا وَأَكَلَ مَالَ هذَا وَسَفَكَ دَمَ هذَا وَضَرَبَ هذَا فَيُعْطَى هذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ وَهذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ فَإِنْ فَنِيَتْ حَسَنَاتُهُ قَبْلَ أَنْ يُقْضَى مَا عَلَيْهِ أُخِذَ مِنْ خَطَايَاهُمْ فَطُرِحَتْ عَلَيْهِ ثُمَّ طُرِحَ فِي النَّارِ. رَوَاهُ مُسْلِمُ وَالتِّرْمِذِيُّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه.

"Bukan. Orang yang bangkrut adalah orang yang datang pada Hari Kiamat dengan membawa daftar pahala shalat, puasa, dan zakat, dan dalam waktu yang sama ia juga membawa daftar kezhaliman. Ia mengecam si A, menuduh si B, memakan harta si C, menumpahkan darah si D, dan memukul si E. Kepada mereka yang dizhalimi, ia akan diharuskan membayar dengan kebaikan yang dimilikinya sampai habis. Manakala ia belum bisa melunasinya maka dosa korban kezhalimannya akan ditimpakan kepadanya. Sesudah itu, ia dilemparkan ke dalam api neraka." (HR. Muslim dan Tirmidzi, dari Abu Hurairah Ra.).

Penjelasan nabi tentang makna kebangkrutan memperlihatkan kepada kita betapa "keshalihan personal", seperti shalat, puasa, zakat, haji, dan ritual-ritual keagamaan lainnya, dengan pahalanya yang begitu besar, bisa digugurkan dan digusur dengan sangat mudah oleh perilaku-perilaku kezhaliman. Kezhaliman yang dimaksud di sini adalah tindakan-tindakan yang melanggar dan merampas hak-hak individu, hak kepemilikan, dan kehormatan (harga diri) manusia. Nabi datang untuk memberi peringatan kepada mereka yang zhalim akan masa depan mereka di neraka dan kabar gembira kepada mereka yang menjaga keshalihan sosial secara penuh dengan janji surga.

Kemiskinan, keterbelakangan, kebodohan, dan sejumlah krisis lain yang tengah menghimpit bangsa kita tampaknya tidak cukup hanya diatasi dengan melakukan ibadah-ibadah individual, tetapi meniscayakan juga perjuangan lain:

meningkatkan kecerdasan masyarakat, menegakkan hukum yang adil, mewujudkan solidaritas sosial, dan membebaskan penderitaan masyarakat. Sejarah kehidupan kaum Muslimin awal memperlihatkan kepada kita bahwa mereka tidak pernah melakukan distingsi antara ibadah individual dan ibadah sosial. Malam-malam kaum Muslimin generasi awal adalah waktu-waktu untuk khusyuk dalam sujud, berkontempelasi tentang diri dan masyarakat, memuji Tuhan dan merenungkan makna ayat-ayat Al-Qur'an. Sementara, pada siang hari, mereka adalah orang-orang yang tangkas mememacu kuda (bekerja keras), mendidik masyarakat, dan kerja-kerja sosial-kemanusiaan. Seluruh perjuangan untuk mewujudkan tatanan sosial yang adil dan menegakkan martabat kemanusiaan adalah ibadah, pengabdian kepada Tuhan.

Kedua, institusi-institusi keagamaan dapat melakukan peran penyebaran informasi sekaligus pendidikan. Dakwah dan pendidikan adalah fungsi lain yang melekat dan paling signifikan dalam organisasi keagamaan. Sementara, para tokoh agama dan para kiai dalam konteks Indonesia masih merupakan orang-orang yang ucapan-ucapannya didengar dan dijadikan pegangan oleh masyarakat. Ini adalah fungsi strategis, dan dalam banyak pengalaman sering kali memiliki tingkat efektivitas yang besar bagi transformasi sosial-kultural, bahkan juga bagi perjuangan politik kebangsaan.

Penyebaran informasi (dakwah) dan pendidikan tidak hanya dalam rangka penguatan keimanan dan moral personal, tetapi juga tentang berbagai persoalan yang menyangkut isu-isu buruh secara umum dan buruh migran secara khusus, termasuk *trafficking*, hak-hak asasi manusia, dan keadilan gender. Dalam

konteks agama, aktivitas sosial yang memberi manfaat dan menyelamatkan penderitaan bagi banyak orang dipandang lebih utama dibanding aktivitas personal.

Untuk hal ini, para tokoh agama dan organisasi keagamaan dapat bekerja sama dengan lembaga-lembaga pemerintahan yang terkait, seperti departemen atau dinas tenaga kerja dan lembaga swadaya masyarakat yang bekerja untuk kepentingan buruh migran. Kerja sama ini, di samping untuk kepentingan memahami akar-akar masalah, problem-problem yang dihadapi, kebijakan-kebijakan negara, undang-undang, regulasi-regulasi tentang ketenagakerjaan (perburuhan) dengan berbagai masalahnya, juga dalam rangka sosialisasi itu sendiri sekaligus pengawasan atau pemantauannya.

Akan tetapi, perlu segera dicatat bahwa penyebaran informasi oleh institusi keagamaan dan para tokoh agama harus dilandasi oleh sebuah cara pandang baru yang lebih egalitarian, memihak, dan memberdayakan, terutama terhadap buruh migran perempuan. Sering kali kita mendengar pandangan keagamaan yang dimaksudkan untuk melindungi perempuan, akan tetapi yang terjadi justru menghalangi mereka. Pandangan melindungi tidak serta merta menghasilkan penyelesaian atas problem mendasar mereka. Misalnya, fatwa yang melarang perempuan bekerja sebagai migran. Ini dikeluarkan sebagai upaya menghindarkan perempuan dan kekerasan yang sering menimpa mereka. Akan tetapi, bagaimana cara mengatasi akar masalahnya, sebagaimana yang sudah dikemukakan, dan bagaimana strategi mengatasinya, sering kali tidak dibicarakan secara serius.

Bekerja di bumi Tuhan mana pun adalah sah. Bahkan dalam beberapa kondisi tertentu, seperti kekeringan, kelaparan, dan kesulitan di negaranya sendiri, bekerja di negara luar dianjurkan. Al-Qur'an menyatakan:

هُوَ الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ ذَلُوْلًا فَامْشُوْا فِيْ مَنَاكِبِهَا وَكُلُوْا مِنْ رِّزْقِهٖ ۗ وَاِلَيْهِ النُّشُوْرُ ﴿١٥﴾

"*Dia-lah yang menjadikan bumi itu mudah bagi kamu. Maka, berjalanlah di segala penjurunya dan makanlah sebagian dari rezeki-Nya. Dan, hanya kepada-Nya-lah kamu (kembali setelah) dibangkitkan.*" (QS. al-Mulk [67]: 15).

Ayat ini harus dipandang untuk setiap orang, baik laki-laki maupun perempuan. Menghalangi atau melarang orang, terutama perempuan, untuk bekerja di luar negeri bukanlah jalan keluar yang baik, bahkan boleh jadi dapat dianggap sebagai melanggar hak, kecuali karena alasan yang dapat dibenarkan. Hal yang diperlukan di sini adalah melakukan langkah-langkah sistemik bagaimana agar setiap orang dan negara dapat memberikan perlindungan terhadap para pekerja agar tetap aman, apalagi terhadap kelompok yang secara sosial dianggap paling rentan.

Perlindungan negara yang paling penting dan paling utama ialah melalui adanya aturan hukum, termasuk hukum agama dan perundang-undangan yang menjamin keamanan para pekerja migran. Di atas semuanya, cara pandang baru

tersebut mengarah pada penghargaan dan penghormatan terhadap hak-hak orang lain tanpa melihat status sosial dan jenis kelaminnya. Dengan begitu, sosialisasi tentang pekerja migran juga harus didasarkan pada paradigma perlindungan, keadilan, dan kesetaraan gender.

Ketiga, institusi keagamaan dapat berfungsi sebagai lembaga advokasi dan perlindungan bagi buruh migran yang menjadi korban. Advokasi diperlukan untuk mengembalikan hak-hak korban, baik hak ekonomi maupun politik, memulihkan keadaan fisik dan psikisnya, serta merehabilitasi mereka sedemikian rupa sehingga diterima secara penuh oleh masyarakatnya sebagai warga bangsa. Kecenderungan umum masih sering kali menstigmatisasi atau menyalahkan korban, terutama ketika korbannya adalah perempuan. Organisasi dan lembaga keagamaan, termasuk pesantren, dapat mengambil inisiatif mendirikan pusat-pusat krisis guna menangani masalah-masalah yang dihadapi buruh migran sehingga buruh migran yang bermasalah memiliki tempat untuk mendapat pertolongan dan jalan keluar, baik secara agama, sosial, maupun secara hukum.

Oleh sebab itu, akan sangat besar artinya bagi masyarakat, utamanya bagi buruh migran, apabila organisasi-organisasi keagamaan memiliki *crisis center* di seluruh daerah tempat tujuan para buruh migran bekerja untuk menangani isu-isu tersebut. Pendirian pusat-pusat krisis dengan tujuan penghapusan kekerasan berbasis gender, termasuk untuk pelayanan dan advokasi para pekerja migran, dapat dilakukan melalui kerja sama dengan pemerintah daerah maupun institusi sosial lainnya.

Peran lain yang sesungguhnya bisa dijalankan oleh organisasi keagamaan bagi perlindungan buruh migran adalah melakukan lobi-lobi internasional, khususnya dengan negara-negara penerima. Dua organisasi Islam besar, seperti NU dan Muhammadiyah, sudah saatnya juga memikirkan dan mengurusi persoalan buruh migran. Apalagi, pimpinan dua organisasi ini saat ini adalah *President World Conference on Religion and Peace Assembly* (WCRP). Pada saat yang sama, PBNU telah dua kali berhasil menyelenggarakan *International Conference of Islamic Scholars* (ICIS). Ini adalah posisi strategis dalam skala global untuk memperjuangkan nasib buruh migran Indonesia.

Untuk hal tersebut, NU agaknya perlu belajar dari Filipina. Di negara yang sekitar tujuh juta warganya bekerja ke luar negeri, Gereja Katolik amat berperan dalam penguatan dan advokasi buruh migran negaranya. Dalam rangka ini, Gereja Katolik Filipina membangun Komisi Pelayanan untuk Buruh Migran. Komisi ini bergerak mulai dari tingkat nasional, provinsi, hingga paroki. Dalam aktivitasnya, mereka bersinergi dengan NGO dan organisasi-organisasi buruh migran Filipina yang dibentuk di negara tujuan. Sinergi ini bermanfaat dan efektif untuk memantau situasi buruh migran Filipina dan kinerja Kedutaan Besar. Gereja juga mengirimkan para misionarisnya untuk melayani buruh migran Filipina. NU sesungguhnya memiliki semua potensi yang mungkin jauh lebih besar dari Filipina. Persoalannya tinggal pada sejauh mana konsen dan komitmen NU untuk terlibat dalam mengurusi jutaan warganya yang bekerja di luar negeri dan yang tengah dirundung malang tak habis-habisnya itu.

D. Tanggung Jawab Negara

Negara adalah institusi yang berfungsi melindungi, menjamin keamanan hidup dan kehidupan segenap warganya, serta menyejahterakan mereka. Atas dasar ini, negara berkewajiban memenuhi hak-hak kemanusiaan warga negaranya. Kewajiban dan tanggung jawab ini sesungguhnya sudah termuat dalam UUD 1945 berikut sejumlah amandemennya. Mandat konstitusi ini harus dijalankan pertama-tama dan terutama oleh pemerintah.

Di samping konstitusi yang memuat prinsip-prinsip HAM, Indonesia juga telah meratifikasi DUHAM melalui UU HAM tahun 1999, sejumlah konvensi, antara lain Konvensi CEDAW tentang penghapusan segala bentuk diskriminasi terhadap perempuan yang dituangkan dalam UU No. 9/1984, UU No. 23/2002 tentang Perlindungan Anak, UU No. 21/2007 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Perdagangan Orang (PTPPO), UU No. 13/2003 tentang Ketenagakerjaan, UU No. 39/2004 tentang Penempatan dan Perlindungan terhadap Pekerja Indonesia di Luar Negeri, dan lain-lain.

Dan, akhirnya adalah pemerintah Indonesia juga telah menandatangani Konvensi Perlindungan Hak Semua Buruh Migran dan Anggota Keluarganya 1990 (Konvensi Migran 1990) pada tahun 2004. Ini menunjukkan bahwa pemerintah menyetujui nilai-nilai yang terkandung dalam konvensi tersebut dan siap untuk ikut serta secara aktif untuk memberikan perlindungan pada hak-hak buruh migran. Namun, hingga sekarang, belum ada langkah pasti yang mengarah pada ratifikasi Konvensi Migran 1990.

Konvensi Migran 1990 memberikan perlindungan pada buruh migran mulai dari proses perekrutan hingga pemulangan. Dalam Pasal 1 Ayat 2, Konvensi Migran 1990 ini menyatakan sebagai berikut:

> Konvensi ini akan berlaku selama seluruh proses buruh migran dan anggota keluarganya, yang terdiri dari persiapan untuk migrasi, pemberangkatan, transit, dan seluruh masa tinggal dan pekerjaan yang dibayar di dalam negara tempat bekerja, dan juga kembalinya ke negara asal atau negara tempatnya bertempat tinggal.

Dengan diratifikasinya Konvensi Migran 1990 maka konvensi ini akan menjadi acuan perbaikan peraturan perundang-undangan nasional yang berkaitan dengan buruh migran dengan berbasiskan pada standar HAM internasional.

Atas dasar itu maka pemerintah, sesuai dengan mekanisme konstitusinya, diharapkan segera dan tidak menunda-nunda untuk meratifikasi Konvensi Migran 1990, serta merevisi UU No. 39 Tahun 2004 tentang Penempatan dan Perlindungan TKI di Luar Negeri dengan mengadopsi norma-norma pokok dalam Konvensi Migran 1990. Ratifikasi konvensi ini sangat penting. Secara substansial, konvensi ini memandang pekerja migran sebagai makhluk sosial yang mempunyai keluarga dan hak-hak sebagai manusia secara utuh, memuat dasar-dasar HAM yang harus diterapkan kepada seluruh pekerja migran, baik yang bekerja secara legal (*documented*) maupun yang berada dalam situasi irregular. Konvensi ini juga memuat ketentuan pencegahan eksploitasi pekerja migran dan keluarganya,

dan untuk menghentikan kegiatan-kegiatan ilegal yang mengantarkan mereka pada praktik perdagangan manusia.

Di samping itu, pemerintah harus bertindak komprehensif dan tegas dalam penanganan kasus-kasus yang dialami oleh para pekerja migran, dan membangun sistem pemulihan dengan mengedepankan perspektif korban untuk pemulihan, keadilan, dan kebenaran. Lebih dari sekadar merumuskan pencegahan dan perlindungan yang efektif, pemerintah harus membuka seluas-luasnya lapangan pekerjaan di dalam negeri, untuk memberi pilihan pekerjaan layak bagi perempuan, terutama eks-migran yang memilih tidak bermigrasi karena belum memadainya perlindungan untuk mereka.

Bab 3
Adakah Tempat bagi Pramuria dalam Agama?

Pelacur. Kata ini hampir selalu menciptakan rangsangan imajinatif tentang tubuh perempuan berikut anatominya. Pelacur adalah perempuan dengan tubuh yang menyimpan bagian yang menonjol dan yang menyembunyikan lorong gelap, yang siap menawarkan hasrat laki-laki yang butuh kenikmatan sesaat dengan imbalan uang. Kata itu, dalam segala sejarah peradaban manusia, dilekatkan kepada perempuan, dan tidak kepada laki-laki. Aneh, memang. Bagaimana mungkin otak manusia bisa menerima logika ada penjual tanpa ada pembeli? Kita juga tidak pernah tahu siapa yang memulai: penjual tubuh atau pembelinya? Mungkinkah orang dengan posisi yang lemah (atau dianggap lemah) berani menawarkan diri? Itu tentu sebuah citra yang didefinisikan oleh kuasa laki-laki dan dikonstruksi oleh segenap sistem sosial, hukum, politik, dan budaya, bahkan juga oleh pemikiran-pemikiran keagamaan.

Bagaimanapun, konstruksi seperti ini sungguh-sungguh tidak adil.

Relasi kuasa yang tak lurus antara laki-laki dan perempuan bukan semata karena perempuan adalah seorang pelacur, tetapi identitas apa pun yang disandang perempuan, ia tetap saja adalah tubuh yang tersubordinasi dengan segala akibat atau konsekuensi yang menyertainya: diskriminasi, marginalisasi, beban ganda, dikendalikan, diatur, dimiliki, bahkan seakan dianggap sah dieksploitasi untuk kepentingan hasrat laki-laki yang tak akan pernah selesai atau berhenti, kecuali manakala eksistensinya lenyap. Al-Jahiz, sastrawan Arab klasik terkemuka, mengatakan:[170]

وَلَسْنَا نَقُوْلُ وَلَا يَقُوْلُ أَحَدٌ مِمَّنْ يَعْقِلُ: إِنَّ النِّسَاءَ فَوْقَ الرِّجَالِ أَوْ دُوْنَهُمْ بِطَبَقَةٍ أَوْ طَبَقَتَيْنِ أَوْ بِأَكْثَرَ. وَلٰكِنَّا رَأَيْنَا نَاسًا يُزْرُوْنَ عَلَيْهِنَّ أَشَدَّ الزِّرَايَةِ وَيَحْتَقِرُوْنَهُنَّ أَشَدَّ الْاِحْتِقَارِ وَيَبْخَسُوْنَهُنَّ أَكْثَرَ حُقُوْقِهِنَّ.

"Aku dan mereka yang berpikir sehat tak pernah setuju bahwa perempuan di bawah atau di atas laki-laki. Tetapi, aku melihat realitas, begitu masif perempuan dijadikan komoditas, dieksploitasi semau-maunya, direndahkan demikian rendah, dan dirampas hak-haknya begitu besar. Laki-laki dianggap lemah jika tidak bisa memenuhi

[170] Abu Utsman Amr al-Jahiz, *Rasa'il al-Jahiz Juz III* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hlm. 115–116.

kepentingan para bapak dan para paman. Laki-laki yang hebat adalah jika mereka mengingkari hak-hak para ibu dan para bibi."

Pelacur. Ia tidak sekadar berkonotasi perempuan. Kata itu selalu menyimpan makna peyoratif, stigmatik, dan terkutuk, terutama dalam konteks masyarakat beragama, di mana saja dan kapan saja. Jika dihubungkan dengan paragraf sebelumnya maka yang terkutuk dan selanjutnya yang patut disingkirkan atau bahkan dihancurkan adalah tubuh dan eksistensi perempuan, tidak atau bukan tubuh dan eksistensi laki-laki. Berbagai komunitas religius menyebut mereka sebagai sampah masyarakat. Ini memperlihatkan ambiguitas pandangan manusia yang lain dalam citra konstruksi sosial kelelakian. Perempuan pelacur dicaci-maki dan dilihat dengan sorot mata penuh kebencian dan jijik, tetapi dalam waktu yang sama mereka dicari, dinikmati, dan dirindui. Kadang bahkan laki-laki siap bertekuk lutut di hadapannya.

Ambiguitas atau istilah paling kasarnya "kemunafikan" seperti ini dilakukan oleh manusia dengan segala identitas, status, dan strata sosialnya: mereka yang mengaku beriman kepada Tuhan ataupun yang ateis. Isu-isu relasi seks, hubungan intim yang sah secara hukum maupun yang terlarang, amatlah remang, tersembunyi, dan sepi. Tak ada instrumen hukum dan kekuasaan yang mampu mengontrol peristiwa intim nan menggairahkan itu. Praktik pelacuran juga demikian. Ia bisa dilakukan di mana saja dan kapan saja, dengan memakai baju

atau busana apa saja, berjilbab atau tidak, bercelana panjang ala Barat ataupun ber-*thoub* (pakaian ala Arab).

Maka, segala pikiran dan upaya untuk menghapuskan, peniadaan, atau bahkan penghancuran atas praktik-praktik pelacuran akan kandas dan sia-sia, meski dengan pedang terhunus dan dengan memburu para pelakunya. Tak ada sesuatu pun yang mampu mengatasi soal ini kecuali hati nurani manusia itu sendiri. Jadi, ini lebih pada soal kesadaran moral individual. Di sini, lembaga keagamaan dituntut hadir untuk memberi makna bagi kehadiran Tuhan pada setiap individu. Tetapi, disadari, untuk banyak kasus, ia tidaklah cukup.

Moral individual acap lemah dan tak berdaya dihadapkan pada persoalan perut yang lapar atau kemiskinan yang akut. Betapa amat sering kita melihat, ketika seseorang disergap kelaparan dan kemiskinan, ia tak lagi punya pilihan etis. Nabi Muhammad Saw. bersabda: "*Kemiskinan menggoda orang untuk terlibat dalam pelanggaran nilai-nilai kemanusiaan.*" Maka, negara wajib hadir menciptakan ruang sosial yang menyejahterakan, bukannya malahan menyengsarakan.

Fenomena pelacur, yang kini berganti sebutan menjadi PSK, terdapat di mana-mana di seluruh bumi sejak ia ada dan terus mengada. Ada banyak alasan mengapa perempuan terlibat dalam praktik prostitusi, menjajakan tubuhnya. Dan, mengapa juga laki-laki merindukan perempuan dan "perempuan lain" untuk memuaskan hasrat libidonya dengan menguras dompetnya. Identifikasi alasan atas para pelaku prostitusi beragam dan berbeda-beda, terlampau rumit, dan sering kali terkecoh. Tetapi, ia hampir selalu merupakan pembelaan atau mempertahankan diri, mencoba mencari

sedikit legalitas agar orang sedikit simpati dan tak begitu saja menghujat. Bisa benar dan jujur, bisa juga tidak. Sama seperti alasan poligami atau nikah *sirri*. Alasan sebagai kegemaran atau hobi amatlah jarang.

Terlepas dari itu, istilah pelacuran atau prostitusi selalu merujuk pada dimensi komersial, uang di satu sisi dan kenikmatan libido di sisi yang lain. Tubuh dan vagina *versus* kuasa, uang, dan kepuasan. "*An-Nafaqah fi muqaabalatil istimta*" dalam bahasa pesantren.

Saya ingin memberi satu contoh saja yang mengesankan saya. Suatu saat, sekitar tahun 80-an, saya sempat membaca sebuah novel yang saya telah lupa judulnya, jika tidak salah ingat, karya Marga T. Salah satu yang saya ingat adalah kisah seorang ibu muda yang shalihah. Ia tengah menyusui anak perempuannya. Dan, ibu itu miskin. Si anak perempuan sakit. Ibu tak punya uang untuk membeli obat bagi anaknya. Hatinya amat gundah gulana. Pikirannya kacau, mendekati stres. Dengan membiarkan anaknya tak diobati atau dibawa ke dokter, kematian sangat mungkin terjadi. Ia bercermin menatap wajah dan tubuhnya sendiri.

"Aku masih memiliki tubuh dan wajah yang cukup menarik laki-laki", kata hatinya.

Dengan pikiran yang kemelut tentang anak perempuannya itu, ia keluar menuju tempat prostitusi. Ia sadar sepenuhnya bahwa apa yang akan dilakukannya di tempat itu perbuatan dosa besar dan terkutuk. Tetapi, sang anak semata wayang yang dicintainya terus membayangi matanya dengan seluruh penderitaannya, sepanjang perjalanan. Tak lama, ia kemudian

pulang dengan tanpa senyum, membawa obat. Meski dengan kepiluan yang mengoyak-koyak hatinya, ia berhasil menyelamatkan hidup anaknya. Si anak tak lagi menangis, dan bisa tidur nyenyak. Ia bergegas mengambil air wudhu, shalat, dan berdoa mohon ampunan-Nya dengan air mata yang turun bagai rinai hujan bulan Desember.

Di Indramayu, daerah tetangga saya, perempuan-perempuan belia berkerumun di depan rumah, usai Shalat Isya', sampai tengah malam. Konon, menunggu tamu yang datang untuk mengajak mereka jalan-jalan atau untuk sekadar mampir, minum, dan seterusnya. Orang tua mereka paham, bahkan boleh jadi senang. Sebentar lagi, anaknya pulang atau menemuinya sambil membawa uang untuk membeli beras esok hari.

Mereka tak berpikir soal nanti akan seperti apa. Manakala Ramadan tiba, usai berbuka puasa, mereka berkumpul, lalu ramai-ramai menuju masjid di sekitarnya. Sebagian melanjutkan tadarus Al-Qur'an.

Adakah perempuan pelacur punya tempat dalam agama? Pertanyaan ini aneh. Semua orang tahu bahwa tak ada agama yang memberi tempat bagi pelacur, kecuali neraka atau hukuman yang merobek-robek tubuhnya atau bahkan yang akan mengakhiri hidupnya dengan tubuh penuh darah. Dan, kita di sini juga sering memperoleh informasi dan menonton: tempat-tempat prostitusi diserbu sejumlah orang berjubah dengan pedang yang diacungkan dan teriakan takbir bergemuruh, lalu dihancurkan atau dibakar. Akan tetapi, saya memperoleh informasi dari teks-teks keagamaan dengan

kualifikasi valid dan autentik (*shahih*). Nabi Muhammad Saw. bersabda:[171]

بَيْنَمَا كَلْبٌ يُطِيفُ بِرَكِيَّةٍ كَادَ يَقْتُلُهُ الْعَطَشُ إِذْ رَأَتْهُ بَغِيٌّ مِنْ بَغَايَا بَنِيْ إِسْرَائِيْلَ فَنَزَعَتْ مُوْقَهَا فَاسْتَقَتْ لَهُ بِهِ فَسَقَتْهُ فَغُفِرَ لَهَا بِهِ.

"Manakala seekor anjing tengah berputar-putar di sekitar sumur dengan memperlihatkan kehausan yang akan membunuhnya, seorang pelacur keturunan Israel melihatnya dengan iba. Ia segera melepaskan sepatunya, lalu turun ke dalam sumur. Sepatunya dipakai untuk mengambil air, lalu meminumkannya kepada si anjing malang itu. Maka, Tuhan mengampuni dosanya. " (HR. Bukhari dan Muslim).

Betapa membingungkannya hadits ini, bukan? Bagaimana mungkin seorang pelacur, keturunan Bani Israel (identitas-identitas yang direndahkan), memperoleh ampunan Tuhan atas dosanya hanya karena menolong seekor anjing (binatang yang dinajiskan)? Sejumlah orang mengkritik tajam hadits ini.

---

[171] Ibnu Hajar al-Asqallani, *Fath al-Bari fi Syarh Shahih al-Bukhari*..., hlm. 716. Hadits lain yang semakna adalah sebagai berikut ini:

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الصَّبَّاحُ حَدَّثَنَا الْأَزْرَقُ حَدَّثَنَا عَوْفٌ عَنِ الْحَسَنِ وَابْنِ سِيْرِيْنَ عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ رضي الله عنه عَنْ رَسُوْلِ اللهِ صلى الله عليه وسلم: "غُفِرَ لِامْرَأَةٍ مُوْمِسَةٍ مَرَّتْ بِكَلْبٍ عَلَى رَأْسِ رَكِيٍّ يَلْهَثُ. قَالَ: كَادَ".

Mereka mengatakan, “Pelacuran adalah pekerjaan yang paling buruk, menghancurkan kehormatan diri, dosa yang paling besar dan tak diampuni. Bila Tuhan mengampuninya maka itu merupakan ketidakadilan dan membuka peluang luas bagi praktik-praktik serupa pada masyarakat.”

Akan tetapi, bagaimana jika hadits itu benar-benar sabda nabi? Bukankah hadits tersebut diriwayatkan oleh Imam Bukhari dalam kompilasi haditsnya yang diakui validitasnya oleh dunia Muslim sepanjang abad? (*Talaqqathul ummah bil qabul*). Hadits ini bukan hanya diriwayatkan oleh Imam Bukhari saja, melainkan juga oleh Imam Muslim dalam kitab *shahih*-nya, dan juga oleh kitab-kitab hadits lain. Bukankah sabda Rasulullah Saw. adalah kebenaran kedua setelah firman Allah Swt.? Para ulama ahli hadits menolak bahwa Tuhan tidak adil karena mengampuni pelacur itu. *Falamma rahimat, ruhimat* (Manakala ia [pelacur] menyayangi, ia disayangi Tuhan). Ibnul Qayyim, seorang Salafis klasik terkemuka, mengomentari hadits tersebut sebagaimana berikut ini:[172]

إِنَّ مَا قَامَ بِقَلْبِ الْبَغِيِّ الَّتِي رَأَتْ ذٰلِكَ الْكَلْبَ مَعَ عَدَمِ الْآلَةِ، وَعَدَمِ الْمُعِيْنِ وَعَدَمِ مَنْ تُرَائِيْهِ بِعِلْمِهَا - لِشَيْءٍ عَظِيْمٍ لَاسِيَّمَا وَأَنَّهَا قَدْ خَاطَرَتْ بِنَفْسِهَا فِيْ نُزُوْلِ الْبِئْرِ، وَمِلْءِ الْمَاءِ فِيْ خُفِّهَا، وَلَمْ تَعْبَأْ بِتَعَرُّضِهَا لِلتَّلَفِ وَحَمْلِهَا خُفَّهَا بِفِيْهَا وَهُوَ مَلَآنٌ حَتَّى أَمْكَنَهَا الرُّقِيِّ مِنَ الْبِئْرِ،

[172] Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Madarij as-Salikin Juz I* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), hlm. 361.

ثُمَّ تَوَاضُعَهَا لِهٰذَا الْمَخْلُوْقِ الَّذِيْ جَرَتْ عَادَةُ النَّاسِ بِضَرْبِهَا. فَأَمْسَكَتْ لَهُ الْخُفَّ بِيَدِهَا حَتَّى شَرِبَ مِنْ غَيْرِ أَنْ تَرْجُوَ مِنْهُ جَزَاءًا وَلَا شُكُوْرًا. فَأَحْرَقَتْ أَنْوَارَ هٰذَا الْقَدْرِ مِنَ التَّوْحِيْدِ مَا تَقَدَّمَ مِنْهَا مِنَ الْبِغَاءِ. فَغَفَرَ لَهَا.

"Apa yang ada di hati pelacur ketika ia melihat anjing tersebut, meski tanpa alat, tanpa penolong, dan tanpa seorang pun yang peduli atas pekerjaannya, adalah karena mengandung nilai agung. Lebih lagi, ia mempertaruhkan nyawanya dengan turun ke sumur dan mengambil air dengan sepatunya. Ia tak peduli dirinya mungkin celaka. Ia bawa air dalam sepatu itu menggunakan mulutnya sambil memanjat sumur sampai ke atas, lalu ia berikan kepada makhluk Tuhan yang dalam banyak tradisi sah untuk digebuk. Sepatu penuh air itu dipegangnya dan menuang air ke dalam mulut anjing itu. Ia lakukan hal tersebut tanpa berharap balasan dan terima kasih dari siapa pun. Maka, sepercik cahaya tauhid yang ada dalam hatinya telah membakar dosa-dosa atas perbuatannya. Maka, Tuhan mengampuninya."

Saya menulis dalam buku *Fiqh HIV & AIDS: Pedulikah Kita?* sebagai berikut ini:[173]

[173] Husein Muhammad, dkk., *Fiqh HIV & AIDS: Perlukah Kita?* (Jakarta: Perkumpulan Keluarga Berencana Indonesia [PKBI], 2010), hlm. 24.

Hadits ini ingin menunjukkan bahwa menyelamatkan kehidupan seekor binatang adalah perbuatan yang mulia, meski dilakukan oleh seorang pelacur. Bila pun perbuatan ini berdosa dan dikenai hukuman, namun perbuatan yang mulia dari seorang pelacur berhak memperoleh pahala atau ampunan Tuhan.

Bila hal ini berlaku pada binatang maka bukankah manusia adalah ciptaan Tuhan yang paling terhormat dibanding ciptaan-Nya yang lain, dan oleh karena itu eksistensinya harus lebih berhak untuk dilindungi?

Allah Swt. berfirman:

وَاَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ الَّيْلِ ۗ اِنَّ الْحَسَنٰتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّاٰتِ ۗ ذٰلِكَ ذِكْرٰى لِلذّٰكِرِيْنَ ﴿١١٤﴾

"Dan, dirikanlah sembahyang itu pada kedua tepi siang (pagi dan petang) dan pada bagian permulaan daripada malam. Sesungguhnya, perbuatan-perbuatan yang baik itu menghapuskan (dosa) perbuatan-perbuatan yang buruk. Itulah peringatan bagi orang-orang yang ingat." (QS. Huud [11]: 114)

Lalu, bandingkan dengan hadits berikut ini, yang mana Nabi Muhammad Saw. bersabda:[174]

[174] Ibnu Hajar al-Asqallani, *Fath al-Bari fi Syarh Shahih al-Bukhari*..., hlm. 720.

عُذِّبَتِ امْرَأَةٌ فِي هِرَّةٍ. سَجَنَتْهَا حَتَّى مَاتَتْ فَدَخَلَتْ فِيهَا النَّارُ. لَا هِيَ أَطْعَمَتْهَا وَلَا سَقَتْهَا إِذْ حَبَسَتْهَا وَلَا هِيَ تَرَكَتْهَا تَأْكُلُ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ".

"Seorang perempuan disiksa dalam isu kucing. Ia mengurungnya sampai kucing itu mati. Ia masuk neraka gara-gara perbuatan itu. Ia tidak memberinya makan, tidak juga minum, dan tidak juga membiarkannya mencari makan sendiri di tempat yang ada."

Daftar Pustaka

Buku dan Artikel

Abadi, Al-Fayruz. Tanpa Tahun. *Al-Qamus al-Muhith*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Abdurrahman, Abdul Hadi. 1993. *Sulthah an-Nash: Qira'ah fi Tauzhid an-Nash ad-Diini*. Beirut: Al-Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi.

Abdussalam, Izzuddin bin. 1980. *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*. Tanpa Kota: Dar al-Jil.

AG, Linus Suryadi [Ed.]. 1987. *Tonggak: Antologi Puisi Indonesia Modern 2*. Jakarta: Gramedia.

Al-'Aini. Tanpa Tahun. *'Umdah al-Qari*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Al-'Ajm, Rafiq. 1998. *Mawsu'ah Mushthalahat Ushul al-Fiqh 'ind al-Muslimin*. Lebanon: Maktabah Lubnan.

Al-'Arabi, Ibnu. Tanpa Tahun. *Tafsir Ahkam al-Qur'an*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Al-Asqallani, Ibnu Hajar. Tanpa Tahun. *Al-Ishabah fi Tamyiz ash-Shahabah*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

------------. 2001. *Fath al-Bari fi Syarh Shahih al-Bukhari*. Mesir: Dar al-Mishr li ath-Thaba'ah.

Al-Bantani, Nawawi. Tanpa Tahun. *Syarh 'Uqud al-Lujain*. Cirebon: Attamimi.

Al-Fahdawi, Khalid. Tanpa Tahun. *Al-Fiqh as-Siyasi al-Islami*. Syria: Dar al-Awail.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. 1983. *Ihya' Ulumuddin*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. Tanpa Tahun. *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Al-Habasy, Muhammad. 2001. *Al-Mar'ah baina asy-Syari'ah wa al-Hayah*. Damaskus: Dar al-Ahbab.

Al-Jabiri, Mohammad Abed. 1997. *Ad-Dimuqrathiyyah wa Huquq al-Insan*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah.

Al-Jahiz, Abu Utsman Amr. 2000. *Rasa'il al-Jahiz*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Jauzi, Ibnu. Tanpa Tahun. *Tafsir Zad al-Masir fi 'Ilm at-Tafsir.* Tanpa Kota: Maktabah Syamilah.

Al-Jauziyah, Ibnu Qayyim. 1980. *I'lam al-Muwaqqi'in*. Kairo: Mathabi' al-Islam.

------------. 1988. *Madarij as-Salikin*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

------------. 1988. *Madarij as-Salikin*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

------------. 1999. *Ath-Thuruq al-Hukmiyyah fi as-Siyasah asy-Syar'iyyah*. Beirut: Dar al-Arqam.

Al-Jaziri, 'Abdurrahman. 1984. *Al-Fiqh 'ala Madzahib al-Arba'ah*. Istanbul: Dar al-Da'wah, 1984.

Al-Kasani. Tanpa Tahun. *Badai' ash-Shanai'*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Al-Qardhawi, Yusuf. Tanpa Tahun. *Kaifa Nata'amal ma'a as-Sunnah an-Nabawiyyah*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Al-Qurthubi. Tanpa Tahun. *Tafsir Jami' Ahkam al-Qur'an*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Al-Uraini, Ahmad bin Sulaiman. Tanpa Tahun. *Ash-Shulh 'an Jinayah al-'Amdiyyah 'ala an-Nafs wa maa Dunaha*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Anas, Ibrahim. Tanpa Tahun. *Al-Mu'jam al-Wasith*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Anonim. Tanpa Tahun. *Dalil min Ajl al-Musawah fi al-Usrah al-Maghribiyyah*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Ar-Razi, Abu Bakr. Tanpa Tahun. *Ar-Rasa'il al-Falsafiyyah: Bab as-Sirah al-Falsafiyyah*. al-Mostafa.com. PDF. 001445.

------------. Tanpa Tahun. *Mukhtar ash-Shihhah*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Ar-Razi, Fakhruddin. Tanpa Tahun. *At-Tafsir al-Kabir*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

As-Suyuthi, Jalaluddin. Tanpa Tahun. *Ad-Durr al-Mantsur fi at-Tafsir bi al-Ma'tsur*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

------------. Tanpa Tahun. *Al-Asybah wa an-Nazhair*. Indonesia: Maktabah Dar al-Ihya' at-Turats al-Arabiyyah.

------------. Tanpa Tahun. *Jami' ash-Shaghir*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Asymuni, Ahmad bin. Tanpa Tahun. *Adab al-Mu'asyarah bain az-Zawjain li Tahshil as-Sa'adah az-Zawjiyyah al-Haqiqiyyah*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Asy-Syarbini, Syamsuddin Muhammad al-Khatib. Tanpa Tahun. *Mughni al-Muhtaj*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Asy-Syathibi, Abu Ishaq. Tanpa Tahun. *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Asy-Syaukani. Tanpa Tahun. *Fath al-Qadir Bain Fannay ar-Riwayah wa ad-Dirayah min 'Ilm at-Tafsir.* Tanpa Kota: Maktabah Syamilah.

------------. Tanpa Tahun. *Nail al-Authar.* Tanpa Kota: Maktabah Syamilah.

Ath-Thabari, Ibnu Jarir. Tanpa Tahun. *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil ay al-Qur'an*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Ath-Thalibi, Muhammad. Tanpa Tahun. *Ummah al-Wasath, al-Islam, wa at-Tahaddiyyat al-Mu'ashirah*. Tunis: Ceres Edition.

At-Tihami, Abu Muhammad Maulana. Tanpa Tahun. *Qurrat al-'Uyun fi an-Nikah asy-Syar'i bi Syarh Nazh Ibnu Yanun*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Audah, Abdul Qadir. Tanpa Tahun. *At-Tasyri' al-Jina'i al-Islami*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Az-Zabidi. Tanpa Tahun. *Taj al-'Arus*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Az-Zamakhsyari. Tanpa Tahun. *Al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidl at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta'wil.* Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Az-Zarkasyi. Tanpa Tahun. *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Az-Zuhaili, Wahbah. 2004. *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*. Beirut: Dar al-Fikr.

Bahansi, Ahmad Fathi. 1980. *Al-Uqubah fi al-Fiqh al-Islami*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

------------. 1989. *Madkhal al-Fiqh al-Jina'i al-Islami*. Beirut: Dar al-Syuruq.

Bruinessen, Martin van. "Kitab Fiqh di Pesantren Indonesia dan Malaysia". *Pesantren*, No. 1, Vol. VI/1989.

Bukhari, Imam. Tanpa Tahun. *Shahih al-Bukhari*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Dhofir, Zamakhsyari. 1994. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta: LP3ES.

El Fadl, Khaled M. Abou. 2004. *Melawan Tentara Tuhan*. Jakarta: Serambi.

El-Sadawi, Nawal. Tanpa Tahun. *Wajah Telanjang Perempuan*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Haskafi, Muhammad Alauddin. Tanpa Tahun. *Ad-Durr al-Mukhtar*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Katsir, Ibnu. Tanpa Tahun. *Ikhtishar 'Ulum al-Hadits*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

------------. Tanpa Tahun. *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Khadduri, Majid. 1999. *Teologi Keadilan Perspektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti.

Kuning, Forum Kajian Kitab. 2001. *Wajah Baru Relasi Suami-istri: Telaah Kitab 'Uqud al-Lujain*. Yogyakarta: LKiS.

Kuning, Forum Kajian Kitab. Tanpa Tahun. *Ta'liq wa Takhrij Syarh 'Uqudal Lujain fi Bayan Huquq az-Zaujain*. Jakarta: FK3.

Madjid, Nurcholish. 2004. *Indonesia Kita*. Jakarta: Universitas Paramadina.

Manzhur, Ibnu. Tanpa Tahun. *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar ash-Shadir.

Marcoes, Lies. 1992. "Muballighat as Mediator in Religion" dalam *Women and Mediation in Indonesia*. Leiden: KITLV.

Marcoes, Lies. 2002. "Women's Grassroots Movement Post reformasi in Indonesia" dalam *Women in Indonesia: Gender Equity and Development*. Canberra: ANU.

Mastuhu. 1994. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: INIS.

Meuleman, Johan Hendrik. 1992. *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*. Jakarta: INIS.

Muhammad, Husein, dkk. 2010. *Fiqh HIV & AIDS: Pedulikah Kita?*. Jakarta: Perkumpulan Keluarga Berencana Indonesia (PKBI).

Muhammad, Husein. 2007. *Fiqh Perempuan: Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: Lk*i*S.

Muslim, Imam. Tanpa Tahun. *Shahih Muslim*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Nawawi, Imam. Tanpa Tahun. *Al-Majmu': Syarh al-Muhadzdzab*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

PBNU. 1994. *Anggaran Dasar/Anggaran Rumah Tangga NU*. Semarang: Pustaka Alawiyah.

RI, Departemen Agama. 1997. *Statistik pada Ditbinbaga Islam Depag RI Tahun 1997*. Jakarta: Departemen Agama RI.

Shalah, Ibnu. Tanpa Tahun. *Muqaddimah*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Siradj, Sa'id Aqiel. 1999. *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*. Bandung: Pustaka Hidayah.

SM, Ismail, dkk. 2002. *Dinamika Pesantren dan Madrasah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Syalabi, Muhammad Musthafa. 1981. *Ta'lil al-Ahkam*. Beirut: Dar an-Nahdhah al-Arabiyyah.

Taimiyah, Ibnu. Tanpa Tahun. *Fatawa Ibn Taimiyah*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Tibi, Bassam, dkk. 2005. *Etika Politik Islam*. Jakarta: ICIP.

Wahid, Abdurrahman. "Asal-usul Tradisi Keilmuan di Pesantren". *Pesantren*, No. 1, Vol. II/1985.

WEMC. 2007. *Mengenali Hak-hak Kita*. Tanpa Kota: WEMC.

YLKI. 2002. *Perempuan dan Hak Kesehatan Reproduksi*. Jakarta: Forum Kesehatan Perempuan dan *Ford Foundation*.

Zaid, Faruq Abu. Tanpa Tahun. *Asy-Syari'ah al-Islamiyyah Bain al-Muhafizhin wa al-Mujaddidin*. Kairo: Dar al-Ma'mun.

Ziemek, Manfred. 1986. *Pesantren dalam Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M.

Zuraiq, Burhani. 1997. *Baina al-Fikr wa at-Takfir*. Kairo: Dar an-Nashir.

Majalah dan Website

Pesantren, Vol. 11, No. 2/1985.

Jurnal Perempuan, Januari 2005, edisi 39.

badilag.net.id.

amanjordan.org.

alarabiya.net.

Indeks

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Y

Z

Tentang Penulis

K.H. Husein Muhammad lahir di Cirebon, 9 Mei 1953. Setelah menyelesaikan pendidikan di Pesantren Lirboyo, Kediri, tahun 1973, ia melanjutkan studi ke Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an (PTIQ) Jakarta. Tamat tahun 1980.

Kemudian, ia melanjutkan belajar ke Al-Azhar, Kairo, Mesir. Di tempat ini, ia mengaji secara individual pada sejumlah ulama Al-Azhar. Kembali ke Indonesia tahun 1983 dan menjadi salah seorang pengasuh Pondok Pesantren Dar al-Tauhid, yang didirikan kakeknya tahun 1933 sampai sekarang.

Tahun 2001, ia mendirikan sejumlah lembaga swadaya masyarakat untuk isu-isu Hak-hak Perempuan, antara lain Rahima, Puan Amal Hayati, Fahmina Institute, dan Alimat.

Sejak tahun 2007–2009 dan 2010–2014, ia menjadi Komisioner Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan. Tahun 2008, ia mendirikan Perguruan Tinggi Institute Studi Islam Fahmina di Cirebon. Aktif dalam berbagai kegiatan diskusi, Halaqah, dan seminar keislaman, khususnya terkait dengan isu-isu Perempuan dan Pluralisme, baik di dalam maupun luar negeri.

Suami Lilik Nihayah Fuadi dengan 5 orang anak ini aktif menulis di sejumlah media massa, juga menulis dan menerjemahkan buku. Ada lebih dari 20 buku karya yang dihasilkannya. Salah satu bukunya yang banyak digunakan sebagai referensi aktivis perempuan adalah *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Karyanya yang lain adalah *Islam Agama Ramah Perempuan*, *Ijtihad Kiai Husein*, *Spiritualitas Kemanusiaan*, *Upaya Membangun Keadilan Gender*, *Fiqh Seksualitas*, *Fiqh HIV/AIDS*, *Mengaji Pluralisme kepada Maha Guru Pencerahan*, *Sang Zahid: Mengarungi Sufisme Gus Dur*, *Menyusuri Jalan Cahaya*, *Kidung Cinta dan Kearifan*, *Gus Dur dalam Obrolan Gus Mus*, *Memilih Jomblo*, *Perempuan, Agama, dan Negara*, *Toleransi dalam Islam*, *Menangkal Siaran Kebencian*, *Dawrah Fiqh Perempuan* (modul pelatihan, ditulis bersama teman-teman), dan *Merayakan Hari-Hari Indah bersama Nabi*.

Karya terjemahan antara lain: *Hukum Islam antara Tradisionalis dan Rasionalis*, *Dasar-Dasar Hukum Islam*, dan *Khutbah Jum'at Ulama Al-Azhar*.

Ia menerima penghargaan Bupati Kabupaten Cirebon sebagai Tokoh Penggerak, Pembina, dan Pelaku Pembangunan Pemberdayaan Perempuan (2003), penerima *award* (penghargaan) dari Pemerintah AS untuk "Heroes To End Modern-Day Slavery", tahun 2006. Namanya juga tercatat dalam "The 500 Most Influential Muslims" yang diterbitkan oleh The Royal Islamic Strategic Studies Center, tahun 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, dan 2017. Lembaga yang didirikannya, Fahmina Institute, menerima penghargaan "Opus Prize" Amerika Serikat tahun 2013.

Dan, bagi pembaca yang ingin mengetahui lebih banyak mengenai buku-buku kami, silakan akses website kami di: www.divapress-online.com, atau follow Twitter kami di: @divapress01.

Tema perempuan dalam kacamata agama, hukum, dan negara telah banyak dibahas di atas meja akademik. Berbagai hasil riset lapangan juga diterbitkan oleh sejumlah institut swasta maupun negeri. Dalam karya yang berjudul *Perempuan, Islam, dan Negara*, KH. Husein Muhammad mengeksplorasi dunia perempuan, terlebih perempuan Muslim. Dengan mengambil sampel perempuan pesantren, penulis mencoba memahami pergulatan identitas dan entitas perempuan Muslim. Diskursus tentang perempuan pesantren ini sangat menarik karena merupakan tema "non-laten" dalam wacana gender dan feminisme.

Refleksi penulis yang pernah menyabet *award* (penghargaan) dari Pemerintah Amerika Serikat untuk "Heroes To End *Modern-Day Slavery*" pada tahun 2006 itu tidak berhenti di dunia pesantren saja, melainkan juga menyoroti pergulatan kaum perempuan di mata hukum dan negara. Termasuk pula dibabar mengenai sejumlah kompleksitas problem, ranah perjuangan, dan tantangan yang dihadapi oleh kaum perempuan. Oleh karenanya, buku ini akan menjadi batu pijak perjuangan perempuan pada tahun-tahun mendatang, terlebih dalam membentuk identitas dan jati diri mereka.